

# رسائل الكندي لفلسفته

« يحتاج طالب العلم إلى ستة أشياء ، حتى يكون  
فيلسوفاً؛ فإن نقصت لم يتم : ذهن بارع ، وعشق لازم ،  
وصبر جميل ، وروع خال ، وقائع مفهم ، ومدة طويلة »  
الكندي

محققها وأقرعها  
مع مقدمة تحليلية لكل منها  
وتصدير واف عن الكندي وفلسفته

محمد عبد الهادي أبو زيدة  
الأستاذ المساعد بكلية الآداب — جامعة فؤاد الأول

ملتزم بالطبع والنشر  
دار الفكر العربي

طبعة الاعتماد بمصر

١٣٦٩ هـ — ١٩٥٠ م

# التوهيد

إلى روح أستاذي المحبوب ، طيب الذكر ، الأستاذ الأكبر ، المغفور له  
الشيخ مصطفى عبد الرازق  
الذي أعانني وشجعني على نشر هذه الرسائل ؟

محمد عبد الرهاني أبو زيد



## محتویات الكتاب

|                                 |       |
|---------------------------------|-------|
| الإهداء.                        | ١     |
| كلية الناشر                     | ١     |
| صفحتان من المخطوط               | ١     |
| مقدمة                           | ١-١٠  |
| تصدير:                          | ١     |
| أهل الكندي وحياته               | ١٠-١١ |
| ثقافته                          | ١١-١٢ |
| شأنه في العلم                   | ١٢-١٣ |
| شخصيته                          | ١٣-١٤ |
| الكندي ووضع الاصطلاح الفلسفي    | ١٤-١٨ |
| أسلوب الكندي                    | ١٨-٢١ |
| منهج الكندي                     | ٢١-٢٥ |
| الكندي والمعتزلة                | ٢٥-٢٧ |
| فلسفة الكندي                    | ٢٧-٣٢ |
| مبادئها ومادتها                 | ٣٢-٣٣ |
| الفلسفة والفيلسوف               | ٣٣-٤٢ |
| برنامج الدراسة الفلسفية ومنهجها | ٤٢-٤٧ |
| الحقيقة                         | ٤٧-٤٩ |
| الدين والفلسفة                  | ٤٩-٥٢ |
| بناء العالم                     | ٥٢-٥٨ |
| حدوث العالم                     | ٥٨-٦٢ |
| أدلة وجود الله                  | ٦٢-٧٥ |
| الصفات الإلهية                  | ٧٥-٨٠ |
| نظرية الفعل                     | ٨٠-٨٧ |

|                 |           |
|-----------------|-----------|
| الكندى وأرسطو   | ص ٨٠ - ١٣ |
| الكندى وأفلاطون | ص ٨٠ - ١٨ |
| السيرة الفلسفية | ص ٨٠ - ٢١ |

## بسم الله الرحمن الرحيم

### مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن والاه إلى يوم الدين ، وبعد .

فإن الكندى أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، وهو أول علمائه في ميدان العلوم الإنسانية النظرية منها والعملية ، ولذلك كانت آثاره جديرة بعناية الباحثين .

ولقد كان لفيلسوف العرب في التصنيف مجهود خصب رائع ، يفوق كثيراً ما يتوقعه الإنسان من مفكر عربي في ميدان الفلسفة ، أيام كانت كل العلوم العقلية ، وحتى الشرعية ، مازالت عند المسلمين في دور التكوين . ولم يترك الكندى ناحية من نواحي الأبحاث الفلسفية ، كما كانت الفلسفة تفهم في ذلك العهد ، إلا ألف فيها ، مما دعا العلماء من أول الأمر إلى تقسيم كتبه ، بحسب موضوعاتها ، إلى : فلسفية ومنطقية وحسابية وموسيقية ونفسية وسياسية ... إلخ ، كما نجد ذلك عند أول من ترجم له وأحصى تأليفه ، فيما نعلم ، وهو ابن النديم ، الذي يذكر (١) لفيلسوفنا حوالي مائتين وثمان وثلاثين رسالة في مختلف فروع العلوم ؛ ويذكر له القفطي (٢) قدر ذلك تقريباً ، ويذكر ابن أبي أصيبعة (٣) أكثر منه . ولا شك أن تقدير القاضي صاعد (٤) لكتب الكندى بأنها تزيد على الخمسين يرجع إلى عدم إحاطة هذا العالم الأندلسي في وطنه البعيد في المغرب بكل مؤلفات فيلسوفنا في المشرق .

### الرسائل

|  |             |
|--|-------------|
| كتاب الكندى في الفلسفة الأولى                              | ص ٨١ - ١٦٢  |
| رسالة الكندى في حدود الأشياء ورسومها                       | ص ١٦٣ - ١٧٩ |
| الفاعل الحق الأول التام ... الخ                            | ص ١٨٠ - ١٨٤ |
| إيضاح تناهي جرم العالم                                     | ص ١٨٥ - ١٩٢ |
| مائة مالا يمكن أن يكون لانهاية له وما الذي يقال لانهاية له | ص ١٩٣ - ١٩٨ |
| رسالة الكندى في وحدانية الله وتناهي جرم العالم             | ص ١٩٩ - ٢٠٧ |
| كتاب الكندى في علة الكون والفساد                           | ص ٢٠٨ - ٢٣٧ |
| رسالة الكندى في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى               | ص ٢٣٨ - ٢٦١ |
| أنه توجد جواهر لا أجسام                                    | ص ٢٦٢ - ٢٦٩ |
| القول في النفس   | ص ٢٧٠ - ٢٨٠ |
| كلام الكندى في النفس                                       | ص ٢٨١ - ٢٨٢ |
| رسالة الكندى في ماهية النوم والرؤيا                        | ص ٢٨٣ - ٣١١ |
| العقل  | ص ٣١٢ - ٣٦٢ |
| كمية كتب أرسطو   | ص ٣٦٢ - ٣٧٤ |
| تعليقات واستدراكات   | ص ٣٨٥ - ٣٨٦ |

(١) كتاب القهرست ص ٢٥٥ - ٢٦١ .

(٢) أخبار الحكماء ص ٢٤٠ وما يليها من الطبعة المصرية .

(٣) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٠٧ وما بعدها .

(٤) طبقات الأمم ص ٨٢ من طبعة مطبعة السعادة .

نعم ! لابد ان يكون في أسماء كتب الكندي تكرار — وهو ظاهر لمن يستعرض هذه الاسماء ، أو أن يكون بعضها مختصرا للبعض أو مشاركا له في الموضوع أو على الأقل في بعض المسائل ؛ وهذا يتجلى في الرسائل التي أخرجناها له ، مثل رسالته « في وحدانية الله وتناهي جرم العالم » ورسالة « في إيضاح تناهي جرم العالم » ، ذلك أن بينهما مقدارا مشتركا ، كما أن معظم ما فيهما يوجد في كتاب « الفلسفة الأولى » وهكذا . ومن الرسائل ما هو قصير مركز لا يتجاوز الصفحة الواحدة ، بحسب المخطوط الذي وصل إلينا ، مثل رسالته في الفاعل الحق والفاعل الذي بالمجاز ؛ ومنها ما يزيد على العشرين صفحة ، مثل كتابه في الفلسفة الأولى . والكندي لا يزال يكرر في أول رسائله وآخرها أنه يكتب على سبيل الاختصار ، « لمن بلغ درجة من النظر وحسن الاعتبار » ، فأصاب حظا من الثقافة والنضوج المعينين على الفهم والتحصيل ؛ فلا شك أن الكندي كان يقصد من مؤلفاته تقريب مختلف المعارف والنظريات الفلسفية للقراء المتوثبين . وقد يكون في بعض رسائله تكرار عمل ، في بسط آراء قليلة ؛ وقد يكون فيها استطراد إلى تفصيل فكرة أو إثبات مقدمة ، وقد يكون هذا الاستطراد طويلا يباعث بين أجزاء الاستدلال . ولكن الطريقة التعليمية وما تستلزمه من وضع المقدمات وإثباتها والاستنباط منها والسير بالمتعلم أو القارئ على مهل ، مع تذكيره بالمقدمات والأصول بين حين وآخر — كل هذا كان يتحكم في طريقة العرض للآراء . وذلك بحكم أن المؤلف مبدع ، وأن القارئ أجنبي عن الموضوع بالكلية .

ومهما ذكر لنا من أسماء مؤلفات الكندي ، فيظهر أننا لن نستطيع حصرها تماما أو معرفة أسمائها الحقيقية . فنحن نجد أن كلا من المترجمين للكندي منذ عصر ابن النديم ( حوالي عام ٣٧٧ هـ ) إلى عصر ابن أبي أصيبعة ( ٦٤٣ هـ ) يذكر مصنفات لا يذكرها الآخر ؛ فيجوز أنهم اعتمدوا على إحصاءات قديمة متفاوتة في درجة الاستيفاء أو أنهم هم أنفسهم يتفاوتون إلى جانب ذلك في الاطلاع على مؤلفات الكندي وفي جمع أسمائها . ومن جهة أخرى فلا شك أن بعض هذه الاسماء — كما هو الحال بالنسبة للمؤلفين من الأوائل — ليس من وضع الكندي نفسه ، بل من وضع بعض تلاميذه . وربما يكون هذا من

أسباب الاختلاف في أسمائها . ولكن التشابه التام تقريبا بين أسمائها عند مختلف المؤرخين وذكر هذه الاسماء كاملة عند الأولين يدلان على استقرارها والعناية بحصرها والانتفاع بها منذ عصر مبكر .

ولو نظرنا في مجموعة الرسائل التي وصلت إلينا وفي أسماء بعض الرسائل المذكورة عند المترجمين له لوجدنا أن الكندي يقصد دائما بتأليفها شخصا ما ، وهذا ما يؤخذ من الديباجة والخاتمة . ولما كنا لانقطع — نظراً لعدم وجود النصوص — بأن الكندي كان مشغلا بالتعليم ، أو أنه كانت له حلقة معينة من الأصدقاء أو التلاميذ يؤلف لهم ، فإننا نستطيع إذا عرفنا صلته الوثيقة بخلفاء متابعين — أن نستنتج أنه كان عالما أرستوقراطيا يطلع ويؤلف لنفسه وللعلم في الغالب ، ويحضر مجالس الخلفاء والأمراء ، ويشترك فيما يجري فيها من أبحاث نظرية ، ويؤلف من الكتب ما يهديه إلى الخلفاء والأمراء ، ويهديه في بعض الأحيان إلى أصحابه من ذوى الشأن في عالم البحث والنظر .

وقد كان المعروف لنا عن الكندي حتى عهد غير بعيد قليلا جداً عن ظروف حياته وأسماء مؤلفاته وقليلا من آرائه وكلماته مفرقة عند من جاء بعده من المؤرخين (١) أو المفكرين الإسلاميين (٢) أو من المؤلفين الأوروبيين الذين كتبوا باللاتينية في العصور الوسطى . وقد كان الغرب أحسن حظا من الشرق في المعرفة بالكندي وآرائه . فكانت هناك ترجمات لاتينية لبعض كتبه ، وكانت توجد إشارات متفرقة لبعض آرائه عند مختلف المفكرين ؛ وكانت أكبر مجموعة من آرائه مذكورة في رسالة لاتينية تحوى نقدا لآراء الفلاسفة (٣) .

(١) كاتى ذكره ابن نباتة في سرح العيون في أقسام علوم الفلسفة ومراستها بحسب موضوعها ، السرح ص ١٢٥ ط . بولاق أو الذي ذكره الشهر زورى في تركة الأرواح ( ص ١٨٣ — ١٨٤ من النسخة المصورة بمكتبة الجامعة ) حكاية لرأى أفلاطون في مكان الأفس بعد فراق الأبدان وفي ترقبها — راجع ص ٢٧٧ — ٢٧٨ من الرسائل .

(٢) مثل رأى الكندي في الأدوية المركبة الذي يذكره ابن رشد في كتابه الكليات ( ص ١٦١ وما بعدها ، خصوصا ص ١٦٨ ط . المغرب ١٩٣٩ ) وينقده نقدا شديدا —

فان أيضا كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ص ١٢٩ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٨ .

(٣) هي رسالة Tractatus de Erroribus Philosophorum ( رسالة في أخطاء

الفلاسفة ) التي نشرها لأول مرة P. Mandonnet — لوفان ١٩١١ . وفيها آراء كثيرة تنسب للكندي ، ونجدتها بمعناها في رسائله .



إذ ذاك أن يسعى في الحصول على صورة فوتوغرافية من هذا المخطوط النادر (١). فلما وصلني قدمته إلى أستاذنا المرجوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق، شيخ الجامع الأزهر، فرحب به واقتناه رحمه الله لمكتبة الأزهر، وشجعني على نشره. وهأنذا أقدم الجزء الأول منه للقراء والباحثين واثقاً أنه يملأ فراغاً كبيراً في معارفنا بالفلسفة الإسلامية.

يشتمل مخطوط أياصوفيا هذا على قسمين : أولهما (من ص ١ — ١٥٢) مجموعة رسائل رياضية معظمها ثابت بن قرة المتوفى عام ٢٨٨ هـ — وهذا القسم لا يعيننا هنا. وثانيهما يبدأ بترقيم جديد، وعلى الصفحة الأولى منه هذا العنوان : الجزء الأول من كتب ورسائل يعقوب بن اسحاق الكندي، وفيه ستون مصنفاً، وتحت العنوان ثبت بأسماء الرسائل الموجودة، ولكننا نجد من بينها رسائل رياضية قليلة لغير الكندي، منها : رسالة لابن الهيثم في تريع الدائرة (ورقة ٤٠ — ٤١) ورسالة للقوهي في معرفة ما يرى من السماء والبحر (ورقة ٤١ ط — ٤٢ و). وتدل حداثة خط هذه الرسائل العربية ومخالفة للخط القديم الذي كتبت به رسائل الكندي على أن الرسائل الأجنبية أقدمت في مواضع مختلفة من رسائل الكندي إقحاماً دون أن يكون لها بها علاقة ضرورية؛ أما رسائل الكندي فهي مكتوبة بخط قديم من النوع النسخي الكوفي، يكاد يكون غالياً من كل تنقيط، ويستدل ريتز من قطع الورق (٢٢ × ١٢ سم) ومن لونه البني ومن عدد الأسطر (٣٢ سطراً في الصفحة) على أن المخطوط يرجع تاريخه إلى القرن الخامس الهجري، وإن كان على المخطوط الكبير أنه كان لابن سينا، وهذا جائز، وأنه من خطه، ويجوز أن يكون هذا صحيحاً بالنسبة لرسائل ثابت، لأن في رسائل الكندي أخطاء كثيرة، وبما يدل على تاريخ المخطوط على نحو يقيني ما كتب على ظاهره من أنه آل إلى أحد ملاكه في ١٩ رجب عام ٥٦٨ هـ. ومن أسف أن عدد رسائل الكندي ليس ستين، كما على الصفحة الأولى، بل هو تسع وعشرون فقط؛ ولكن إذا عرف الباحث أنه لا يوجد بين أيدينا بالعربية إلا القليل من رسائل الكندي، فإنه يجب أن يفرح بهذه الرسائل التي ستزيد معارفه عن فيلسوف العرب الأول وعن خصائص الفلسفة الإسلامية زيادة كبيرة.

(١) ولم أكن أعلم، ولم ينبني أحد إلى، أن لهذه النسخة صورة فوتوغرافية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٦٢٦ ج، وذلك لقصر المدة التي أقنتها في مصر بعد الحرب حتى وصلتني النسخة المصورة من استانبول. وقد حصلت دار الكتب على هذه النسخة عام ١٩٤٠ وأنا في الخارج.

مؤسس الفلسفة الإسلامية، فإنه قد عرف في الغرب أيضاً، وكان بعض آرائه موضع نقد كما تقدم، وكان بعضها الآخر موضع إعجاب، حتى نجد مؤرخاً ومفكراً مثل كاردانوس الرياضي والفيلسوف الإيطالي المتوفى عام ١٥٧٦ م، في كتابه De Subtilitate (الباب السادس عشر ص ٥٧٣ — ٥٧٤ من ط ١٦٦٤، بازل) يحصى الرجال الاثنى عشر المبرزين في التفكير النافذ ويمدجهم ويذكر الناحية التي نبغ فيها كل واحد منهم، وهو يذكر الكندي بينهم ويقول عنه ص ٥٧٤ هذه الكلمات :

Nonné Alchindus & ipse Arabs, editorum librorum, quorum Averroës meminit, exemplum est, qui superest libellus de Ratione sex quantitatum, quem nos excudendum trademus, exhibet, cum nihil sit ingeniosius.

التي يمكن ترجمتها على هذين الوجهين : « أليس الكندي، وهو عربي أيضاً (١)، مثلاً للدولفين؟ وابن رشد يذكره، ورسائله في حساب الكميات الست التي سنقدمها المطبعة، تشهد بأنه لا يوجد أحسن منه. أو : « أليس الكندي، وهو عربي أيضاً، شاهداً على أنه لا أحذق منه؟ ومن أمثلة ذلك من بين كتبه المطبوعة التي يذكرها ابن رشد رسائله في حساب الكميات الست التي سنقدمها للطبع. »

\* \* \*

ولا شك أن معارفنا عن فلسفة الكندي وقيمتها كانت ستظل ناقصة، لو لأن المستشرق الألماني، العلامة ه. ريتز Hellmuth Ritter اكتشف مجموعة من رسائل فيلسوف العرب بمكتبة أياصوفيا ضمن مخطوط ٤٨٣٢؛ وقد كتب عنها وذكر أسماءها، هو وزميله م. بلسنر Martin Plessner في مجلة «الأرشيف الشرقي» Archiv Orientaln التشيكوسلوفاكية، في المجلد الرابع (عام ١٩٣٢ ص ٢٦٣ — ٣٧٢). قرأت في أثناء دراستي في الخارج أيام الحرب ما كتبه هذان الباحثان، فرغبت في الاطلاع على المخطوط وفي نشره كله أو نشر الرسائل الفلسفية خاصة بما تضمنه، فرجوت أحد كرام الأصدقاء بوزارة الخارجية المصرية وهو الأستاذ فؤاد الفرعوني بك، فطلب من صديقه محمد علي البقلي بك قنصل مصر في استانبول

(١) يذكر كاردانوس قبل الكندي محمد بن موسى، مخترع علم الجبر.

وإذا نظرنا إلى هذه الرسائل في مجملها ، وجدنا أنها كلها تقريبا بخط واحد قديم ، وأن أسلوبها واحد ، وأن الروح التي تسرى فيها واحدة ؛ وهي بعد هذا متشابهة غالبا في الديباجة والخاتمة ، وفي بعضها إشارات للبعض ، وبينها انسجام فيما تشير إليه . وقد نجد مسألة أو استدلالا في إحداها مذكورا في الأخرى بنصه تقريبا ؛ فلا شك أنها مجموعة رسائل بقلم مفكر واحد ، وإن اختلفت موضوعاتها . أما أسماء هذه الرسائل فإنها تطابق الأسماء المقابلة لها الموجودة في أقدم إحصاء بين أيدينا لمؤلفات الكندي ، وهو ما ذكره ابن النديم ، تطابقا يكاد يكون تاما . أما من حيث الاصطلاح فظاهر فيه أنه من عصر متقدم ، وهو يشبه اصطلاح المتكلمين الأولين في بعض الأمور ، ويتبين من وجود أكثر من تسمية للشيء الواحد ، منها تسمية عربية أصيلة أحيانا ، أن الاصطلاح الفلسفي لم يكن قد استقر بعد استقرارا نهائيا ، خصوصا لأننا نجد أن بعض الاصطلاحات قد سقطت مع الزمن من التعبير الفلسفي ، كما نعرفه بعد ذلك ، أو كما بقي عند المتكلمين ؛ هذا إلى أن الرسائل تتصل من حيث بعض ما فيها من آراء بما كان موضع اهتمام متكلمي عصر الكندي وبما كان غاية لهم من أبحاثهم . فلا معنى بعد هذا كله لإثارة مشكلة حول صحة نسبة هذه الرسائل للكندي ، لاسيما وأن المقارنة بين بعضها وبين ترجمتها اللاتينية ، التي ترجع من غير شك إلى مصدر آخر ، تدل على التطابق التام بمقدار ما تسمح بذلك الترجمة وظروفها ، ولا فرق بين الترجمة اللاتينية وبين الأصل العربي إلا في اختصار صور الدعاء أو حذفها ، وهو ما لم يكن المترجم اللاتيني في حاجة إليه .

وبعض هذه الرسائل في مسائل من العلم الطبيعي ، وبعضها في مسائل من الفلسفة بمعناها الخاص . وهذه أسماؤها بحسب ترتيبها في المخطوط وبحسب رقم الورقة :

١ — ورقة ١ و ٥ : رسالة يعقوب بن اسحق الكندي إلى بعض إخوانه في العلة الفاعلة للمد والجزر .

٢ — ورقة ٥ و ٦ : رسالة يعقوب بن اسحق الكندي إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جرم العالم .

٣ — ورقة ٦ و ٧ : رسالة الكندي في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة .

٤ — ورقة ٧ و ٨ : رسالة الكندي في علة اللون اللازوردي الذي يرى في الجو من جهة السماء ويظن أنه لون السماء .

٥ — ورقة ٨ ظ — ٨ مكرر و : رسالة الكندي في الجرم الحامل بطبائع اللون من العناصر الأربعة والذي هو علة اللون في غيره .

٦ — ورقة ٨ مكرر و ١٠ : رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا .

٧ — ورقة ١٠ ظ — ١٢ : رسالة الكندي في العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض .

٨ — ورقة ١٢ و ١٣ : رسالة الكندي إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جرم العالم .

٩ — ورقة ١٣ ظ — ١٤ : رسالة الكندي في العلة التي لها يكون بعض المواضع لا يكاد يطر .

١٠ — ورقة ١٤ و ١٤ ظ : رسالة الكندي في علة كون الضباب .

١١ — ورقة ١٤ ظ — ١٦ : رسالة الكندي في السبب الذي ( له ) نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطوانات .

١٢ — ورقة ١٧ و ٢٠ ظ : رسالة الكندي إلى بعض إخوانه في السيف .

١٣ — ورقة ٢١ و ٢١ ظ : رسالة الكندي في علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والمهريز .

١٤ — ورقة ٢١ ظ — ٢٢ : رسالة الكندي في العقل .

١٥ — ورقة ٢٢ ظ — ٢٣ : رسالة الكندي في أنه [ توجد ] جواهر لا أجسام .

١٦ — ورقة ٢٣ و ٢٦ ظ : رسالة الكندي في الحيلة لدفع الأحزان .

١٧ — ورقة ٢٧ و ٣٠ : رسالة الكندي في كية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة .

١٨ — ورقة ٣٠ و ٣٢ و : رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم في أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل .

١٩ — ورقة ٣٢ و ٣٤ ظ : رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل .

ورقة ٣٤ ظ — ٣٥ و : كلام للكندي في النفس مختصر وجيز ، كلام للكندي في التركيب ، كلام للكندي في أنه هل يجوز أن يستوهم مالا يرى .

٢٠ — ورقة ٣٥ ظ — ٣٩ و : كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد .

٢١ — ورقة ٤٠ و ٤١ و : رسالة لابن الهيثم في تريع الدائرة .

٢٢ — ورقة ٤١ ظ — ٤٢ و : رسالة للقوهي في معرفة ما يرى من السماء والبحر .

٢٣ — ورقة ٤٣ و ٥٣ و : كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى .

(وفي آخر هذه الرسالة نجد: تم الجزء الأول من كتاب يعقوب بن اسحق الكندي والحمد لله رب العالمين . . . .)

٢٤ — ورقة ٥٣ ظ — ٥٥ ظ : رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها .  
٢٥ — ورقة ٥٦ و — ب : رسالة الكندي في مائه مالا يمكن أن يكون لانهائية (له) وما الذي يقال لانهائية له .

٢٦ — ورقة ٥٦ ب : رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز .

٢٧ — ورقة ٥٧ و — ظ : رسالة الكندي في القضاء على الكسوف ،

٢٨ — ورقة ٥٧ ظ — ٥٩ و : كتاب الباه ليعقوب بن اسحاق الكندي .

٢٩ — ورقة ٥٩ و — ٦٤ ظ : رسالة الكندي في استخراج المعنى إلى أبي العباس أحمد بن المعتصم .

٣٠ — ورقة ٦٤ ظ — ٦٦ و : رسالة الكندي في اللثغة .

٣١ — ورقة ٦٦ ظ — ٧٠ و : رسالة الكندي في إيضاح وجدان أبعاد ما بين الناظر ومركز أعمدة الجبال وعلو أعمدة الجبال .

٣٢ — ورقة ٧١ ظ — ٧٤ ب : مقدمات كتاب الخروطات لبني موسى المنجم .

يلي ذلك : من ورقة ٧٤ ظ — ٧٧ و : رسالتان رياضيتان لم يذكر اسمهما ولا اسم مؤلفهما .

\*\*\*

ومن المخطوطات الباقية لكتب الكندي — عدا ما في هذا المخطوط القيم الذي ذكرنا مافيه — هذه :

١ — كتاب في كيمياء العطر والتصعيدات ، وهو يوجد في مكتبة أيا صوفيا ، برقم ٣٥٩٤ ، وذلك بحسب روايات ريتز ، ويرجع تاريخ هذا المخطوط إلى ١٤ جمادى ٤٠٥ هـ .

٢ — رسالة في علم الكتف ، وقد ذكرها بليسز في مجلة Islamica — المجلد الرابع ص ٥٥٧ ، ومنها نسخة في دار الكتب المصرية .

٣ — رسالة في اختيارات الأيام ، وقد أطلعت عليها بمكتبة ليدن في أغسطس ١٩٤٨ ، وهي الرسالة الثانية ( ورقة ١٩ ظ — ٢٠ ظ ) من مجموعة رسائل تنجيمية وفلكية ورياضية رقمها ١٩٩ . وربما يرجع تاريخ هذه المجموعة إلى عام ٦٠٨ هـ ، وهو التاريخ الموجود في آخر رسالة الكندي في نفس المخطوط ، وهي :  
٤ — رسالة في استخراج الأبعاد بذات الشعبين ، من ص ٢٩ ظ — ٣٦ و ، من نفس المخطوط المتقدم ، وقد كتبها إلى أبي العباس بن المعتصم .

وهاتان الرسالتان قد أعددتاهما مع غيرهما للنشر في الجزء الثاني من رسائل الكندي ، وهذا إلى جانب مخطوطات أخرى ذكرها بروكلمان في كلامه عن الكندي

أما الرسائل التي يشملها هذا الجزء الأول فقد اخترتها دون مراعاة ترتيبها في المخطوط . وقد بدأت بالرسائل ذات الصبغة الفلسفية الخالصة ، مراعية في ترتيبها أهميتها وتعارفها في الموضوع ومكانة كل منها في إعطائنا صورة لمذهب الكندي ، وهي :

الرسالة الثالثة والعشرون في الفلسفة الأولى . ولعلها هي المذكورة عند ابن النديم (ص ٢٥٥) وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٥٩) بعنوان : الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد ، أو بعنوان : الفلسفة الداخلة والمسائل المنطقية

والمعاصه وما فوق الطبيعة، ؛ أما عند القفطى ( ص ٢١٤ ) فنجد اسم  
الفلسفة الداخلة، لحسب .

والرسالة الرابعة والعشرون في حدود الأشياء ورسومها . ولم أجدها بهذا  
العنوان عند أحد — راجع ص ١٦٣ من الرسائل .

والرسالة السادسة والعشرون في الفاعل الحق ... الخ، وهى توجد باسمها تماما  
عند أبى اصبعة ( ج ١ ص ٢١٠ ) ومع اختلاف يسير جداً عند ابن النديم  
( ص ٢٥٩ ) والقفطى ( ص ٢٤٤ ) .

والرسالة الثامنة في إيضاح تناهى جرم العالم؛ وهى تذكر بأسماء مختلفة، لكن  
لا شك أنها هى إحدى الرسائل المذكورة : ابن النديم ص ٢٥٨ ، ابن اصبعة  
ج ١ ص ٢١١ ، ٢١٣ ، والقفطى ٢٤١ ، ٢٤٣ .

والرسالة الخامسة والعشرون في ماهية مالا نهاية له، وهى تذكر دون خلاف  
هام عند ابن النديم ص ٢٥٦ ، وابن أبى اصبعة ج ١ ص ٢٠٩ ، ٢١٢ والقفطى ص ٢٤١  
والرسالة الثانية في وحدانية الله وتنهى جرم العالم ، ونجدها مع فرق بسيط  
في التسمية عند ابن أبى اصبعة ج ١ ص ٢١٢ ، وربما تكون هى ما يذكره  
ابن النديم ص ٢٥٦ .

والرسالة العشرون في علة الكون والفساد — ابن النديم ص ٢٦٠ ، وابن  
أبى اصبعة ج ١ ص ٢١١ والقفطى ص ٢٤٥ .

والرسالة التاسعة عشر في سجود الجرم الأقصى — ابن النديم ص ٢٥٨ ، وابن  
أبى اصبعة ج ١ ص ٢١١ ، والقفطى ص ٢٤٣ .

والرسالة الخامسة عشرة في الجواهر الغير جسمية ، ويذكرها ابن النديم  
ص ٢٥٩ ، والقفطى ص ٢٤٤ — مع خطأ مطبعى فى الغالب .

وشذرة بعنوان كلام للكندى فى النفس مختصر وجيز؛ ويظهر أنها مأخوذة  
من أحد كتبه .

والرسالة السادسة فى النوم والرؤيا — ابن النديم ص ٢٥٩ ، وابن أبى  
اصبعة ج ١ ص ٢١٢ ، والقفطى ص ٢٤٥ .

والرسالة الرابعة عشر فى العقل : ابن النديم ص ٢٥٦ ، ٢٦٠ ، واصبعة

ج ١ ص ٢١٣ والقفطى ص ٢٤٢ ، ٢٤٥ .

والرسالة السابعة عشرة فى كية كتب أرسطو — النديم ص ٢٥٦ ، والقفطى .

٢٤١ . وعنوانها مفصل عند ابن أبى اصبعة ج ١ ص ٢٠٩

هذا وقد استحسن أن أدخل فى الجزء الأول رسالة نفسية للكندى  
موجودة ضمن مجموعة رسائل فى الحكمة تحت رقم ٥٥ بالمكتبة التيمورية . وهذه  
الرسالة وإن لم توجد بعنوانها ضمن كتب الكندى التى يذكرها له المؤرخون  
فهى له من غير شك . راجع ص ٢٧٠ من الرسائل . وقد وضعها مع الأجزاء  
النفسية من رسائله .

\*\*\*

وفى نص هذه الرسائل أخطاء كثيرة جداً ، بعضها فى الإملاء وبعضها فى النحو  
ويغلب على ظنى أنها كانت فى الأصل إملاء من عمل لا يدقق فى التمسك بقواعد  
الإعراب ، ثم نسخها ناسخ غير جيد المعرفة لما تحويه ، حتى كأنه أحياناً يرسم ما ينسخه  
بجرد رسم . وربما كان بعضها تسجيلاً لكلام ألقاه الكندى . والكلمات تكاد  
تخلو من كل تنقيط ، والنبرات قد تزيد وقد تنقص . ومهما يكن من شئ فقد نقطت  
الكلمات وقرأتها اجتهداً ، وكان ذلك عسيراً نظراً لقبول الكلمة للقراءة على  
أكثر من وجه . وتركت بعض الكلمات دون شكل لهذا السبب نفسه ، لكى  
يقرأها القارى على الوجه الذى يرتضيه . وقد صححت بعض الأخطاء — خصوصاً  
من الناحية النحوية — دون إشارة إلى ذلك فى الهامش .

أما فيما أشرت إليه فقد حاولت أن أعطى القارى . مجالاً لقراءة النص من  
وجهة نظره . وفى بعض الأحيان تعمدت إبقاء الأصل على حاله ، سواء من حيث  
طريقة التعبير أو من حيث بعض الكلمات ، وذلك رغبة فى المحافظة على الأصل  
وتجنباً للساس بأسلوب المؤلف ، حتى تجود الأيام بمخطوط آخر يساعد على  
إقامة نص دقيق؛ أو تركت النص كما هو، إذا كان له وجه من المعنى أو كان للعبارة  
وجه صحيح لغة — رغم ركازة الأسلوب أو عدم اتفاقه مع طريقتنا الحديثة فى  
التمسك بوجه معين من وجوه التعبير . ويجب عند قراءة هذه الرسائل أن  
تصور أنفسنا فى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى، وألا يغيب عن بالنا أن  
الكندى كان يقوم باستخدام اللغة العربية ، لأول مرة فى تاريخها ، فى التعبير

عن المعاني والآراء والأدلة الفلسفية . وفي بعض الأحيان هجعت النص أو أكملته بحسب مواضع أخرى من الرسائل ، واضطرت — طلباً للإيضاح أو للإكمال — أن أزيد كلمة أو كلمات ، وقد وضعتها بين قوسين مقلعين . ونظراً لظول الجمل وتسلسل الفكرة وكثرة العبارات الاعتراضية ، حاولت فيما يتعلق بوضع علامات الترقيم أن أجعلها مساعدة للقارىء على الفهم من غير إلزام له بها . ومهما يكن من شيء فإنني قد أفرغت في ضبط نص هذه الرسائل كل جهدي ، وقسمتها إلى فقرات . تسهيلاً للقارىء . ولم وقفت عند كلمة أو فكرة أو بيان لدليل ، فأطلت الوقوف وقلبت الكلام على جميع وجوهه الممكنة ، وأثبت ما انتهى إليه اجتهدى دون أن تطمئن النفس في بعض المواضع تمام الاطمئنان . ولم يكن لي من عون إلا الاجتهاد في قراءة مخطوط صنع وحيد في صورتها الفوتوغرافية . وليس له نسخة أخرى تعين على قراءته . وأياً ما كان الأمر فليس شيء مما انتهت إليه ما زلنا لأخذ . والمخطوط أمام من يريده في دار الكتب المصرية . فليراجع نشرتنا عليه من يشاء . وليفضل مشكوراً بإبداء اقتراحاته ، برأ بنص من أقدم نصوص الفلسفة العربية وأثمنها وأضعبها أسلوباً وقراءة .

ونظراً لقدم الأسلوب فقد رغبت في مساعدة القارىء بشرح الكثير من الألفاظ ، كما كتبت لكل رسالة مقدمة تحليلية تعين القارىء على متابعة الفكرة وعلى التغلب على كثرة الاستطراد الذي قد يطول حتى يباغدين أجزاء الموضوع الواحد . غير أني لم أخرج في الغالب عن متابعة المؤلف في خطوات تفكيره ، على ما قد يكون فيها من فجوات أو استدلال غير محكم ، ولم أعمد إلى معالجة بعض المشكلات التاريخية والفلسفية إلا في رسائل قليلة .

وأرجو أن أكون بإخراج هذه الرسائل وبالتصدير الذي كتبته لها قد وفيت لأول فيلسوف عربي وأسعفت القارىء العربي بما هو متعطش إليه من قراءة آثاره وفهمها والمعرفة بمؤلفها وآرائه .

القاهرة في ٢٠ شعبان سنة ١٣٦٩ — ٦ يونه سنة ١٩٥٠

محمد عبد الهادي أبو برة

الاستاذ المساعد

بكلية الآداب بجامعة فؤاد

## تصدير

### أصل الكندى وحياته (١) :

يتفق أصحاب التراجم على أصل الكندى وأنه عربي صميم . ولذلك يسمونه « فيلسوف العرب » ، أو « فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها » ، وذلك تمييزاً له عن فلاسفة الإسلام من غير العرب .

ونجد أول ترجمة للكندى عند ابن النديم (٢) ، وهي تحتوي على نسبه : أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس . . . . . حتى ينتهي هذا النسب إلى يعرب ؛ ولا نجد بعد هذا سوى بيان شأن الكندى في العلم وأنواع العلوم التي ألف فيها تصانيفه ، مع ذكر هذه التصانيف في كل فرع من فروع العلم والفلسفة وجملة المعرفة الإنسانية في ذلك العصر . ولا نجد من المميزات الشخصية التي استلفتت نظر ابن النديم سوى ما يذكره من أن فيلسوفنا كان بخيلاً . أما حياة الكندى وظروف نشأته وتحصيله ، وكذلك ما كان في حياته من حوادث ، فلا نجد عند ابن النديم — الذي ألف كتابه حوالي عام ٣٧٧ هـ (٣) — منها شيئاً . وكل ما نعرفه عن الكندى قبل هذا التاريخ لا يعدو الإشارة العارضة ، مثل قول الطبري (٤) في حوادث عام ٢٤٨ هـ إن محمد بن موسى المنجم عمل ، بعد موت المنتصر ، على إبعاد أحمد بن المعتصم عن الخلافة لأن أحمد كان صاحب الكندى الفيلسوف ، أو مثل ما يحكيه الجاحظ في كتاب البخلاء من مظاهر بخل الكندى (٥) ، مما هو

(١) راجع فيما يتعلق بقبيلة كندة ومجدها المؤنث ومكانتها من أهل البيوتات وبيوت الملك بين العرب وتاريخها قبل الإسلام وبعده بحثاً للاستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق عنوانه : « فيلسوف العرب والعلم الأول » ط . القاهرة ، ١٩٤٥ ، وبحوثاً للاستاذ محمد متولى تقدم به للحصول على درجة الماجستير وهو موجود بمكتبة الجامعة .

(٢) كتاب الفهرست من ٢٥٥ من ط . ليبرز .

(٣) راجع مقدمة كتاب الفهرست .

(٤) في التاريخ الكبير ج ٣ من ١٥٠٢ من الطبعة الأوروبية .

(٥) كتاب البخلاء من ١٨ ، ٨٥ فما بعدها من طبعة ليدن ١٩٠٠ ، والجاحظ لا يذكر صراحة أن المقصود هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق .

أدخل في باب الأدب والخيال الأدبي منه في باب التاريخ ، أو ما يذكره في كتاب الحيوان (١) من أنه كان في دار فيلسوفنا حيوانات نادرة .

أما الترجمة التي فيها تفصيل أكثر من ذلك فهي عند القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي المتوفى عام ٦٢٢ هـ ، في كتابه « طبقات الأئمة » (٢) .

يذكر صاعد أيضا نسب الكندي حتى ينتهي به إلى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب ، كما يعطينا شيئا من أخبار آبائه ، فيقول إن أباه إسحق بن الصباح كان أميراً على الكوفة المهدي والرشيدي (٣) وإن جده الأشعث بن قيس كان من أصحاب النبي عليه السلام (٤) ، وكان قبل ذلك هو وآبؤه ملوكا على كندة أو على بني الحارث الأصغر في حضرموت أو ملوكا على النجاشة والبحرين وغيرهما ؛ ولا يغفل صاعد عن الإشادة بما كان لآباء الكندي من ملك عظيم الشأن ومن مدح بعض الشعراء لهم بالقصائد الطوال .

أما ظهير الدين البيهقي المتوفى عام ٥٦٥ هـ فهو في كتابه « دتمة صوان الحكمة » (٥) يكتب بأن يذكر نوع تخصص الكندي وإنتاجه الفلسفي وأنه قد ارتبطه المعتصم [ وكان أستاذه ولده أحمد ] (٦) ، ويذكر شيئا من كلماته . على أن البيهقي يكاد ينغرد بذكر الخلاف في ملّة الكندي وقول البعض إنه كان يهوديا ثم أسلم والبعض الآخر أنه كان نصرانيا (٧) . وفي هذا من العجب أننا نعلم من مصادر متعددة أن أول النقاء بيت الكندي بالإسلام كان في شخص الأشعث بن قيس الذي قدم في وفد من قومه على النبي صلى الله عليه وسلم في العام العاشر من الهجرة ؛

(١) ج ٥ ص ٩٧ .

(٢) ط . مطبعة محمد محمد مطر ، القاهرة ( بدون تاريخ ) ص ٥٩ فما بعده .

(٣) حكم المهدي من ١٥٨ — ١٦٩ هـ ، والرشيدي من ١٧٠ — ١٩٣ هـ .

(٤) قارن مثلا الإصباة لابن حجر ج ١ ص ٥٠ — ٥١ طبعة مصر ١٢٢٣ هـ ، وتجريد

أسماء الصعابة للذهبي ج ١ ص ٢٤ طبعة حيدر آباد ١٣١٥ هـ .

(٥) ط . لاهور ١٣٥١ هـ ص ٢٥ ، وهو الذي نشره الأستاذ العلامة محمد كرد علي بك

ب عنوان « تاريخ حكماء الإسلام » — دمشق ١٣٦٥ هـ — ١٩٤٦ م .

(٦) هذه الزيادة موجودة في الترجمة الفارسية لتتمة صوان الحكمة ص ٢٦ من طبعة

لاهور سنة ١٣٥١ هـ ، ويقول الشهرزوري إن الكندي كان مؤدبا لأحمد بن المعتصم .

(٧) والشهرزوري في كتاب نزعة الأرواح يتابع البيهقي في ذكر الخلاف في ملّة الكندي

أنظر الصورة الفوتوغرافية لكتاب نزعة الأرواح بمكتبة الجامعة رقم ٢٤٠٣٧ ص ١٨٣

ومهما يكن من ارتداد الأشعث زمنا قصيرا بعد وفاة النبي عليه السلام ، فإنه عاد إلى الإسلام واشترك في الفتوح الإسلامية نحواً من ثلاثين سنة ، ولا شك أن أبناءه نشأوا على الإسلام ونشأوا أبناءهم عليه ، وإلا لاستحال أن يسند اليهم من أعمال الدولة — حتى عصر الكندي — ما أسند ؛ وأغلب الظن أن ما أثر من خلاف حول ديانة الكندي إما أن يكون ناشئا عن خلط بين شخصه وشخص آخر أو عن اتهام أعدائه له ، من أعداء الفلسفة أو أعداء التميز بالعلم أو أخيرا عن استنتاج غير ناضج مما يحكى من أن اليهودية كانت في الجاهلية موجودة في قبيلة كندة (١) .

حتى إذا جاء جمال الدين القفطي المتوفى عام ٦٤٦ هـ وجدناه في كتابه « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » يذكر نسب الكندي كما ذكره بعض المؤلفين قبله وينقل عن ابن جليل الأندلسي أن الكندي « كان شريف الأصل بصريا وكان جده ولي الولايات لبني هاشم — ونزل البصرة ، وضيعته هناك ، وانتقل إلى بغداد وهناك تأدب . . . . وخدم الملوك مباشرة بالأدب » ؛ وأنه كان مريضا بعله في ركبته ، يعالجها بالشراب العتيق ، ثم تاب عن الشراب ، فأدى ذلك إلى زيادة العلة به حتى مات (٢) .

أما ابن أبي أصيبعة المتوفى عام ٦٦٨ هـ ، فهو في كتابه « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » الذي ألفه في عام ٦٤٣ هـ ، يذكر نسب الكندي كما يذكره المترجمون قبله ، ويتحدث عن آبائه بما تحدثوا به ، وينقل عن مصدر آخر ما ذكره القفطي من نزول الكندي البصرة وتأدبه ببغداد وأنه خدم الملوك « فباشروهم بالأدب » ، وأنه كان « عظيم المنزلة عند المأمون والمعتصم وعند ابنه أحمد » (٣) .

ويذكر ابن أبي أصيبعة « مضاعفة أبي معشر جعفر بن محمد البلخي (٤) للكندي

(١) أنظر مثلا كتاب المعارف لابن قتيبة ص ٢٩٩ من طبعة جوتينجن ١٨٥٠ م ، وكتاب طبقات الأئمة ص ٦٣ من طبعة بيروت وليس في هذه المراجع أي نص على تدوين ملوك كندة باليهودية .

(٢) أخبار الحكماء ص ٢٤١ ، ٢٤٧ من طبعة القاهرة ، ١٣٢٦ هـ .

(٣) عيون الأنباء ج ١ ص ٢٠٧ .

(٤) كان كما يذكر ابن النديم ص ٢٧٧ من أصحاب الحديث ، وتوفى عام ٣٧٢ هـ ،

وقد جاوز المائة . وقد هاجم الكندي في رسالته في الفلسفة الأولى (ص ١٠٣ — ١٠٥) أعداء الفلسفة الجامدين مهاجمة شديدة ، فاعل المنصودين بهذه المهاجمة هم أمثال أبي معشر قبل أنقلابه إلى محبة الفلسفة .

وإغراء العامة به وتشجيعه عليه لاشتغاله بعلوم الفلاسفة، إلى أن دس الكندي عليه من حسن له النظر في بعض علوم الفلسفة ، حتى اشتغل بها وانقطع بذلك شره عن الكندي . وينقل المؤلف نفسه عن مصدر آخر من علاقات الكندي رجال عصره أن محمداً وأحمد ابني موسى بن شاكر - المعروفين ببني المنجم - كانا في أيام المتوكل ( ٢٣٢ - ٢٤٧ هـ ) يكدان لكل مذكور بالتقدم والمعرفة فأفسدا بالفساد ما بين الكندي وغيره من أهل التميز ، كما أفسدا ما بينه وبين المتوكل ، حتى ضربه المتوكل ، واستطاعا بذلك أن يأخذا كتب الكندي وينقلها إلى البصرة حيث أفرداها في مكتبة كبيرة سميت « الكندية » ، إلى أن انكشف أمر دسائسهما في آخر الأمر ووقعا في غضب المتوكل ، ولم ينقذهما إلا منافسهما أفضياه عن المتوكل حتى احتاج إليه في إصلاح ما أفسداه ؛ فلما رجع هذا المحسود - وهو سند بن علي - اشترط عليهما قبل أن ينقذهما بما وقعا فيه أن يردا على الكندي كتبه ، حتى وصل إليه خط الكندي باستيفائها وأنه تسلبها عن آخرها . وفي هذا ما يدل على أن فيلسوفنا كان معنيا بجمع الكتب وأن كتبه كانت من الكثرة بحيث أمكن إفرداها في مكتبة كبيرة .

ويذكر ابن أبي أصيبعة بعض وصايا الكندي في الحرص والمحافظة على المال والاحتباس في هذا الباب من القريب والولد؛ ويجد المؤلف أن هذه الوصايا تتفق مع ما يحكيه ابن النديم عن الكندي من أنه كان بخيلاً .

نرى مما تقدم أن كتب التراجم لا نعطينا الكثير عن حياة فيلسوف العرب . ولم يذكر أحد منهم عام مولده ولا عام وفاته . على أن أستاذنا الشيخ الأكبر صاحب الفضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق رحمه الله (١) يستنبط من الاستقراء لتاريخ أجداد الكندي وخصوصاً تاريخ أبيه إسحاق بن الصباح الذي ولي الولايات لبني العباس أيام المهدي والرشد أن إسحاق هذا توفي في أواخر عهد الرشيد المتوفى عام ١٩٣ هـ ، وأنه لما كان الكندي قد مات في أواسط القرن الثالث الهجري ولم يكن أحد ممن ترجم له أشار إلى أنه كان من المعمرين فمن المرجح أنه ولد في أواخر حياة أبيه حوالي عام ١٨٥ هـ ، وأن أباه تركه طفلاً وفتشاً في الكوفة في أعقاب تراث من السؤدد ومن الغنى وفي حضن اليتيم وظل

الجاه الزائل؛ ولكن عظم منزلته عند المأمون ( حكم من ١٩٨ — ٢١٨ هـ ) ربما كان من مبررات تقديم ميلاده إلى ما قبل عام ١٨٥ هـ ، لكي يتيسر له الوقت الكافي للنبوغ في الفلسفة .

وعلى هذا فلا سبيل لمعرفة ظروف حياة الكندي ونشأته وتعليمه إلا استنباطاً وقياساً ، كما فعل أستاذنا رحمه الله .

أما تحديد تاريخ وفاة الكندي فهو ليس أسهل من ذلك ؛ على أنه يؤخذ من كلام الطبري في تاريخه أن فيلسوفنا كان لا يزال حياً في عام ٢٤٨ هـ ، فيذكر أن محمد بن موسى المنجم أراد أن يتحاشى إسناد الخلافة إلى أحمد بن المعتصم لأنه كان صديق الكندي (١) . ويذكر الكندي في رسالته في مدة ملك العرب (٢) الفتنة التي قتل فيها الخليفة المستعين عام ٢٥٢ هـ ، وهو يذكرها ضمن الفتن التي تدل عليها الأدوار ، فلا بد أن تكون وقعت في حياته . أما أستاذنا المرحوم فهو يلاحظ أن الجاحظ يذكر الكندي في كتاب البخلاء مستعملاً صيغة الماضي ، مما يدل على أن الكندي عند تأليف الجاحظ كتابه كان ميتاً . ولما كان كتاب البخلاء ، كما يقول الأستاذ ، قد ألف في سنة ٢٥٤ هـ ، على الراجح ، فإن وفاة الكندي كانت قبل ذلك . ثم يستنتج الأستاذ من ذكر الجاحظ لفيلسوفنا في كتاب الحيوان مع استعمال صيغة الماضي أيضاً أن فيلسوفنا عند تأليف الجاحظ هذا الكتاب كان قد توفي ؛ فإذا صح أن هذا الكتاب ألف عام ٢٥٣ هـ ، فالكندي قد توفي قبل ذلك ، ولذلك يرجح الأستاذ رحمه الله أن فيلسوف العرب توفي في أواخر سنة ٢٥٢ هـ .

أما ما يذكره الأستاذ لويس ماسينيون من أن الكندي توفي عام ٢٤٦ هـ ، فيعارضه ما حكيناه عن الطبري ، كما يعارضه ما يذكره ابن النديم ( ص ٣٤٥ ) من أنه رأى بخط فيلسوفنا كتاباً في ملل الهند نسخته الأصلية من عام ٢٤٩ هـ ، وأما ما يذهب إليه الأستاذ نلتينو في كتابه « تاريخ الفلك عند العرب » من أن

(١) كان أحمد تلميذ الكندي كما تقدم .

(٢) هي رسالة في ملك العرب وكتبته نشرت عام ١٨٧٥ م — أنظر ما يلي عند الكلام

على مؤلفات الكندي .

الكندى توفي عام ٢٦٠ هـ ، فلا نجد له يدكر عابده ذليلا ولا شاهداً (١) ، وهو شبه بما يذكره بروكلمان في كتابه تاريخ التأليف والمؤلفين العرب من أنه مات بعد عام ٢٥٦ هـ ، بقليل (٢)

وإذا كان الكندى قد ظل معظم حياته عظيم المنزلة عند الخلفاء العباسيين مثل المأمون والمعتصم فذلك لفضله ونبوغه في علوم الفلسفة النظرية والعملية وإرضاء هذا الحاجات النظرية والعملية عند ملوك ذلك العصر ؛ ولكن لما كان هؤلاء الخلفاء جميعاً معتزلة في آرائهم ، فلا شك أننا نستطيع أن نستنبط لأول وهلة أنه لم يكن في روح الكندى بالإجمال ما يناقض أصول مذهب الاعتزال ، خصوصاً لأن روحهم عقلية فلسفية ومتفقة مع أصول الفلسفة . فإذا عرفنا أن الكندى ألف في أصول مذهب المعتزلة ومبادئه فإننا نستطيع أن نستنبط أنه قد أصابه ما أصابهم عند رجوع سلطان مذهب أهل السنة في عهد المتوكل ، ونحن وإن كنا لانعرف مادة الدسيسة التي بها أوقعه ابن المنجم في غضب المتوكل فإننا لانبعد عن الصواب لو افترضنا أن نزعة الكندى الاعتزالية والفلسفية كانت جزءاً منها ، خصوصاً وأن ابن المنجم لم يكونا فلاسفة بالمعنى الخاص ولم يكونا من المتكلمين . وعلى هذا فلا بد أن الكندى قد قضى أواخر حياته بعيداً عن قصر الخلافة ، في عزلة فلسفية ، لم تباعد بينه وبين الحياة بوجه عام . وإذا كان لكلامه دلالة على شيء من ظروف حياته فهو هذه الأبيات التالية التي عبر فيها عن انقلاب أوضاع الناس وعن حاجة الفيلسوف إلى العزلة ، يتعزى فيها بغنى النفس والحياة الفلسفية ، ويحيا بخيرات الروح ، مولياً طرفه وقابضاً يده عن الدنيا وخيراتها ، ولعلها ترجع إلى عهد انقلاب شهده الكندى وأسعفه فيه أسلوب الحياة الفلسفية :

أناف الذنابي على الأرواس فغمض جفونك أو نكس  
وضائل سوادك واقبض يديك وفي قعر بيتك فاستجلس  
وعند مليكك فابغ الصلوة وبالوحدة اليوم فاستأنس  
فإن الغنى في قلوب الرجال وإن التعزير بالأنفس

(١) راجع كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام تأليف دي بور ، الطبعة الثانية ١٩٤٨ .

س ٢٧ ، هامش رقم ٣

(٢) تاريخ التأليف والمؤلفين عند العرب ج ١ ص ٢٣٠ من الطبعة الثانية (بالألمانية) .

وكان ترى من أخى عسرة غنى وذى ثروة مفلس  
ومن قائم شخصه ميت على أنه بعد لم يرمس  
فإن تطعم النفس ما تشتهي تقيك جميع الذى تحسى (١)

ومهما يكن من شيء فنحن فيما يتعلق بتفاصيل حياة الكندى لا نزال في ظلام ، فلا نعرف عن أبيه إلا جاه المنصب وفيض الكرم ، ولا نعرف عن أمه شيئاً ولا عن شخصيته إلا أشياء قليلة سنذكرها في موضعها . ولكننا يمكننا فيلسوفنا عمله العظيم الذى قاوم عوامل الفناء حتى وصلنا وكتب به لنفسه صفحة رائعة في تاريخ الفكر الإنساني .

ثقافته :

لانعرف شيئاً عن تحصيل الكندى ولا عن أساتذته ، ولا نجد عند بعض المترجمين سوى أنه نشأ في البصرة وأن « تأدبه » كان في بغداد . غير أننا نستطيع أن نستنبط مما كان له من مجد قديم مستمر وما كان لأبيه من منصب وثروة وكرم مذكور (٢) أنه قد أتاحت له فرصة تعليم وثقيف منظمين ، كما هو شأن أبناء الولاة . هذا إلى جانب ما لا نشك أنه قد استفاده من الجو العلى الذى يسود بيوت الكبراء والذى ينشأ من تردد العلماء والمفكرين وأهل النظر على مجالس الولاة الذين لم يكونوا قط — بحسب ظروف الدولة الإسلامية الأولى — مجرد موظفين إداريين ، بل كانت تربطهم بالعلم وأهله الروابط الوثيقة . هذا إلى أننا لا يمكن أن ننسى ما كان في البصرة ، حيث نشأ الكندى ، من حياة فكرية قوية سواء في ناحية الأدب واللغة وما يتصل بمشكلاتها من علوم ودراسات أو في ناحية البحث العقلى النظرى الذى كانت مادته المناظرات الكلامية في مسائل دينية وفلسفية متنوعة على يد كبار المعتزلة البصريين . وتتجلى في هذه الرسائل الفلسفية التى نقدم لها آثار هذا كله ؛ فلها ناحية لغوية ظاهرة يستطيع علماء اللغة أن يتناولوها ، كما أن لها ناحية كلامية اعتقادية ، وفيها بعد ذلك آثار للمناظرات الكلامية ، وهى تشتمل بوجه عام على جملة النظريات التى لا بد أن

(١) هذه الأبيات تروى مختلفة طويلاً وقصراً وفي بعض الألفاظ ، عند ابن نباتة ص ١٢٥ .

وعند الشهرزورى ص ١٨٣ ؛ وأكمل وأوضح ما تكون عند ابن أبي أصيبعة ، وقد

اعتمدت في نقلها عليه . (٢) راجع كتاب فيلسوف العرب والعالم الثانى ص ١٢ — ١٤ .

يؤيدها المتكلم إزاء الفلسفة ، كما أنها تعبر عن موقف المتفلسف المسلم وسط المذاهب الفلسفية ، بحيث يمكن أن يؤخذ منها عقيدة دينية ذات أصول متعددة ، كما سنبين ذلك فيما بعد .

وإذا كان الكندي قد تأدب ببغداد وأقام بها في أثناء ازدهار ملكاته وتفتحها ، وكان قد أظله الخلفاء المستنبرون منذ عصر المأمون إلى بداية عصر المتوكل ، حيث بلغت حركة ترجمة الفكر الأجنبي خصوصاً علوم اليونان الفلسفية ذروتها بفضل تشجيع هؤلاء الخلفاء ، استطعنا أن ندرك قوة الجو الفكري الذي فيه نبغ وفيه تفتحت مواهبه وتكامل نضجها . ولا شك أن انتقائه إلى بغداد كان بعد أن قطع مرحلة الشباب الأول وبدأ مرحلة الشقيف الذاق وبعد أن ظهرت بوادر فضله إلى حد أعظم منزله عند المأمون .

لا شك في أن بدء حياة الكندي مع ترعرع علم الكلام الناشئ . وازدهاره وسط حركة فكرية قوية وعناية بالعلم وضعت أمهات كتب الفكر الفلسفي تحت نظر المسلمين قد أتاح للكندي تحصيل معارف واسعة ، فيها كثير من العناصر الممتازة . وكان عقله يتغذى من قراءة الكتب المنقولة على اختلافها ومن الصلة المباشرة بكبار المترجمين الأولين ومن المشاركة في المناظرات والأبحاث الكلامية والفلسفية المتنوعة التي لم تكن تخلو منها مجالس الخلفاء . وتدل مؤلفات الكندي على تبحر في أنواع العلوم وعلى شمول لكل ما كان يعنى مفكرى عصره من علوم كلامية أو فلسفية بالمعنى الواسع .

وإذن فإن إقبال هذا العربي الصميم على دراسة العلوم الفلسفية التي كان نقلها للمسلمين والعناية بها شأن غير العرب وغير المسلمين في الغالب ، هذا إلى جانب تميزه ونبوغه واستقلاله في الرأي — وهذا يتجلى في نقده لآراء الفلاسفة وإنشائه وجهه نظر شخصية — كان مثالا مشجعاً للعرب المسلمين في ذلك العصر الذي فيه لم تكن الفلسفة قد اتخذت لنفسها وطناً بينهم ، ولم يكونوا فيهم أيضاً قد ملكوا ناصية وضع المشكلات وتوجيهها ، ولا أحكموا أداة معالجتها من حيث تحرير المفاهيم والاصطلاحات الدالة عليها ، فضلاً عن حداثة عهدهم بالفلسفة بالإجمال وضرورة بذل الجهد الكبير في فهم نظرياتها . وإذا كان العرب في ذلك الوقت لم يكونوا موضع ثقة كبيرة في العلوم العملية التطبيقية التي هي أسهل تعلمها

وأقرب إلى الفهم الطبيعي ، كما يحكيه الجاحظ فيما يتعلق بعلم الطب (١) ، فلا شك أن تكون الفلسفة النظرية المجردة بما فيها من مفاهيم غامضة واصطلاحات غريبة وجديدة أعسر عليهم . وسيرى القارىء لرسائل الكندي مقدار مالا بد أنه قد بذله من جهد ولقيه من عناء في التغلب على العقبات التي تحول دون دراسة الفلسفة وفهمها في العادة والتي تحول بعد دراستها وفهمها دون عرضها للناس . ولا شك أن الكندي كان من هذا الوجه مبدأ ومؤسساً انتفع بجهوده من جاء بعده في الشرق وفي الغرب أيضاً ، كما سنرى .

وأخيراً فإنه إن صح ما يقوله ابن أبي أصيبعة ( ج ١ ص ٢٠٧ ) من أن فيلسوفنا كان من حذاق المترجمين أو ما يذكره القفطي ( ص ٦٩ - ٧٠ ) من أنه نقل إلى العربية كتاب جغرافية المعمور من الأرض لبطليموس — وكان موجوداً بالسيانية — فإننا نستطيع أن نتبين في ثقافة الكندي عنصراً جديداً هو معرفته باللغات الأجنبية . ولكن يظهر أن المقصود بالترجمة فيما يتعلق بالكندي هو معناها الواسع ، أعني عرض الآراء الفلسفية الأجنبية بلغة العرب ، ذلك أنه لا يذكر أن الكندي نقل من الكتب ما يبرر أن نعتبره من ضمن المترجمين . وإذا كنا نجد أن الكندي في بعض رسائله — خصوصاً رسالة الحدود ورسالة في كمية كتب أرسطو — يذكر معاني بعض الأسماء اليونانية المعربة أو ما يدل على معرفته ببعض المقابلات اليونانية لكلمات عربية ، فإن هذا ليس له كبير دلالة على معرفته باليونانية . ولو نظرنا فيما عندنا من رسائله للاحظنا بمنتهى السهولة أن ثقافته ، من حيث مادتها ، عربية — إسلامية — يونانية .

### شأنه في العلم

نجد عند ابن النديم — وهو فيما أعلم صاحب أول إحصاء معروف لنا لمؤلفات الكندي وأنواع الميادين التي ألفها فيها — في بيان شأن فيلسوفنا في العلم ، قوله إنه « فاضل دهره وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها » (٢)

(١) أنظر كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول ص ٢٠ نقلاً عن كتاب البخل ص ١٠٩

— ١١٠ من طبعة لندن ، ١٩٠٠ م

(٢) الفهرست ص ٢٥٥

ويقول صاعد إن فيلسوفنا من أشهر بين خواص المسلمين بإحكام العلوم والتوسع في فنون الحكمة (١). أما البيهقي فهو يقول إن الكندي كان مهندساً خائضاً غمرات العلم، وإنه جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات (٢). ويقول القفطي عنه إنه المشتهر في الملة الإسلامية بالنبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية (٣)، متخصص بأحكام النجوم وإحكام سائر العلوم، فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها (٤). ويقول ابن نباتة في سرح العيون: «وكانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته وهي كثيرة جداً» (٥). وإذا كان جميع أصحاب التراجم يبرزون فضل الكندي مع المقارنة بالعرب ويسمونه «فيلسوف العرب»، فيظهر أن صاعداً يريد المقارنة في مجال أوسع وذلك بقوله: «ولم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً غير يعقوب وله في أكثر العلوم تأليف مشهورة ....» (٦) وسنرى أن الكندي في الحقيقة أقرب فلاسفة الإسلام إلى الاستقلال في التفكير، وهو أقرب في الوقت نفسه إلى المنابع الأصلية للفكر اليوناني، هذا إلى تمسكه بأصول فلسفية تطابق أصول الديانات الصحيحة جميعاً، مثل تعالى الذات الإلهية عن كل ضروب التشبيه، وحدوث العالم وتناهيه هو وكل ما يتعلق به، والقول بالنبوة وعلوها المميزة لها وبالبعث على معناه العادي بقدره الله المطلقة .... الخ.

والحقيقة أن استعراض أسماء كتبه يدل على شمول لميادين المعرفة منقطع النظير وعلى أنواع من الاهتمام بكل الاتجاهات والتيارات الفكرية في عصره.

(١) طبقات الأمم ص ٨٠، طبعة مطبعة السعادة بمصر.

(٢) تمة صوان الحكمة ص ٢٥ من طبعة لاهور ١٣٥١ هـ.

(٣) يذكر ابن النديم (الفهرست ص ٣٤٥) ما يدل على أن الكندي كان من العارفين بعلم الهند وأديانها، وذلك أن ابن النديم يقول أنه رأى كتاباً بخط الكندي في ذلك. وفي كتاب الفهرست نفسه (ص ٢١٨، ٣٢٠ مثلاً) ما يدل على أن الكندي كان من العارفين بمذاهب الصائبة — أنظر القسم الخاص بمصادر فلسفة الكندي من هذا التصدير.

(٤) أخبار الحكماء ص ٢٤٠، طبعة مصر ١٣٢٦ هـ.

(٥) السرح ص ١٢٤، طبعة بولاق.

(٦) الطبقات ص ٨١.

لا تهباً إلا للعقول الكبيرة. وتدل الرسائل التي بين أيدينا — رغم ما قد يلاحظ فيها المفكر الحديث من نقص أو اضطراب في السياق — على جهد كبير في محاولة الفهم ووضع الاصطلاح وإجادة العرض؛ هذا إلى روح عالية في محبة الحقيقة والحدب على طالها والتفاني في إسعافه بما يرضى حاجته، كما يتجلى ذلك في أول رسائله وآخرها دائماً.

ومن بين الذين تعرضوا للحكم على قيمة فلاسفة الإسلام ومكانهم بالنسبة لفلاسفة اليونان من جعل الأولين، وفيهم الكندي نفسه، دون الآخرين، ملاحظاً أن الكندي «على غزارته وجودة استدلاله، ردى اللفظ قليل الحلاوة متوسط السيرة كثير الغارة على حكم الفلاسفة»، هذا مع الاعتراف للكندي بالمكان الممتاز بين فلاسفة الإسلام. إن هذا هو مثلاً حكم أحد أمراء بني بويه، كما حكاه ذلك أبو سليمان السجستاني بعد عصر الفارابي (١). ولا شك أن الأمير البويهى، وهو فارسي الأصل، لم يكن بالمتحمس للعرب ولا للكندي، وهو يحجل أن مذاهب فلاسفة اليونان بمن فيهم أفلاطون وأرسطو، رغم ما فيها من منهج دقيق ومن اجتهاد في تحديد المفاهيم ووضع الألفاظ لها ومن إحكام في الاستدلال الجزئي ومن أنها بالإجمال قد تعين دارسها على أن يكون لنفسه عن الوجود وجهة نظراً — هو يحجل أن مذاهب هؤلاء الفلاسفة أشبه بمغامرات فكرية مليئة بالفجوات وأنها في الغالب تقوم على أصول تعسفية، لا هي بديهيّة مطلقة ولا هي عقلية محصنة، كما أنها تهض بتكلف، وذلك لتردها بين الاعتماد على العقل النظري وبين التأثير بروح التصوير الفني. وسنرى أن أصول مذهب الكندي أقرب إلى الانسجام من أصول مذاهب فلاسفة اليونان الكبار.

ويقول صاعد (٢) عن فيلسوفنا: «ومنها (مؤلفاته) كتبه في المنطق، وهي كتب قد نفقت عند الناس نفاقاً عاماً، وقلما ينتفع بها في العلوم، لأنها خالية من صناعة التحليل التي لاسيلاً إلى معرفة الحق من الباطل في كل مطلوب إلاها وأما صناعة التركيب، وهي التي قصد يعقوب في كتبه هذه إليها، فلا ينتفع بها إلا من كانت عنده مقدمات عديدة، فيثبت يمكن التركيب. ومقدمات كل مطلوب

(١) راجع كتاب فيلسوف العرب والعلم الأول ص ٢٨ — نقلاً عن نزعة الأرواح.

(٢) طبقات الأمم ص ٨٢ من طبعة مطبعة السعادة.

لا توجد إلا بصناعة التحليل . ولا أدري ما حل يعقوب على الإضراب عن هذه الصناعة الجليلة : هل جهل مقدارها ، أم ضن على الناس بكشفه ، وأى هذين كان فهو نقص فيه . وله بعد هذا رسائل كثيرة في علوم ظهرت له فيها آراء فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة . ، وبلا حظ صاعد في حق الكندي أنه في بعض كتبه كان ينصر مذهبه ، بحجج غير صحيحة ، بعضها سوفسطائية وبعضها خطائية ، وكأن القفطى يردد كلام صاعد ، إذ يقول في ترجمته للكندي إنه « كان مع تبخره في العلم يأتي بما يصنفه مقصراً ، فيذكر حججا غير قطعية ، ويأتى مرة بأقويل خطائية وأقويل شعرية . وأهمل صناعة التحليل التي لا تتحرر قواعد المنطق إلا بها ، فإن يكن جهلها فهو نقص عظيم وإن يكن ضن بها فليس ذلك من شيم العلماء . وأما صناعة التركيب التي قصدها في تواليه فلا ينتفع بها إلا المنتهى الذي هو في غنى عنها بتبخره في هذا النوع ، (١) .

ويقول ابن أبي أصيبعة (٢) إن كلام صاعد فيه تحامل كبير على فيلسوف العرب وإن ما يقوله ليس « بما يحيط من علم الكندي ولا بما يصد الناس عن النظر في كتبه والانتفاع بها ، . ولا شك أن ابن أبي أصيبعة على حق ؛ فأغلب الظن أن يكون كلام صاعد وكلام القفطى راجعين إلى أصل مشترك معاد للكندي ، أو أن يكون الذي حمل الأول على ماذهب إليه ونقله عنه الثاني على الأرجح هو عدم الإلمام بكل ما كتبه الكندي أو عدم الفهم التفصيلي لكل ما كتب . ولا ننظر أن يكون صاعد في المغرب عارفاً بكل كتب الكندي في المشرق وملماً بكل ما تحتويه ، ولذلك نجده ، بحسب مدى معرفته بمصنفات فيلسوفنا ، يقدرها بما يزيد على خمسين تأليفاً ، على حين أنها عند ابن النديم مثلاً تبلغ حوالى مائتين وثمانية وثلاثين كتاباً (٣) .

مهما يكن من شيء فإنه ليس من اليسير أن نفهم وجه طعن صاعد ، خصوصاً إذا علمنا أن الكندي عني بالمنطق ، فكتب رسالة مستوفاة في المدخل المنطقي ، ورسالة أخرى موجزة ، وعمل مختصرات وجوامع أخرى مشجرة وغير مشجرة لكتاب المقولات . كما أنه اختصر كتاب العبارة وفسر أنا لوطيقي الأولى ، وهو كتاب تحليل القياس ، وأنا لوطيقي الثانية ، وهو كتاب البرهان ، وفسر أيضاً

كتاب سوفسطيقي ، واختصر كتاب بويطيقى (١) ؛ هذا إلى أنه كتب رسالة في البرهان وأخرى في الأصوات الخمسة (٢) ورسالة في الاحتراس من خدع السوفسطائيين - ونجد في رسالته في كية كتب أرسطو ، عند كلامه عن المنطقيات منها ، ما يدل على معرفته بكل محتوي كتاب الأورجانون ولكننا لانستطيع أن نناقش صاعداً ، لأننا لا نملك شيئاً من كتب الكندي المنطقية . على أننا ربما استطعنا فهم بعض ما يقصده صاعد من صناعة التحليل ، لو رجعنا إلى ما يقوله عن الفارابي في نفس الموضوع من أنه « نبه على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الانتفاع بها ، وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها ، فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة ، (٣) أما مواد المنطق الخمس فهي ، على الأرجح ، ما يقصده الفارابي في كتاب إحصاء العلوم من عبارة « أصناف المخاطبات ، التي تستعمل في الاستدلال والتي هي عند الفارابي خمسة : اليقينية ، ويقابلها البرهان ؛ والظنية ، ويقابلها الجدل ؛ والاقناعية ويقابلها الخطابة ؛ والخيلة ، ويقابلها الشعر ؛ والمغلطة ، ويقابلها الأقاويل السوفسطائية . والفارابي يبين خصائص كل من أنواع هذه المخاطبات والطريق المؤدى إليها ؛ ويشبه أن تكون هي الأجزاء الحقيقية للمنطق في رأيه ، لأن أقسام المقولات والعبارة والقياس ليست عنده سوى توطئة للبرهان ؛ وإنما تدخل في المنطق ، لأن القياس يتألف من قضايا ، وهذه تتألف من أفراد المقولات (٤) والظاهر أن صاعداً يريد أن يقول إن فيلسوف العرب لم يعن بتحليل أجزاء المنطق وبيان خصائص كل جزء وقوانينه ومقدار ما فيه من الحق ، حتى يستطيع المفكر أن يستعمل كلا منها في موضعه وأن يصل إلى اليقين من أقوم الطرق . ولا شك أن هذا يحتاج إلى مرتبة عالية من المعرفة بالمنطق ، لما

(١) راجع مثلاً الفهرست ص ٢٥٦ والقفطى ط ١٣٢٦ ص ٢٧ ، ٢٨

(٢) يعني الأسماء الخمسة اللاحقة لكل المقولات .

(٣) طبقات الأمم ص ٨٤

(٤) أنظر إحصاء العلوم ط ١٩٣١ ص ٢٨ ، وفارن كتاب الفارابي فيما ينبغي أن

يقدم قبل نظم الفلسفة ص ١

يتطلبه من مقارنة وموازنة بين السبل المؤدية إلى الحق ، ولذلك يقول إن صناعة التحليل لا يستغنى عنها إلا المنتهون المتبحرون .

ومهما يكن من شيء فإن مقدار الصحة في نقد صاعد لا يمكن أن يُعرف إلا بالرجوع إلى كتب الكندي ، كما أن عناية الكندي بصناعة التركيب تدل على علو شأن في التفكير . ونزعة التركيب نزعة عقلية كلية وعالية ، ولذلك نجد أن ابن أبي أصيبعة يلاحظ أن رأى المؤرخ الأندلسي لا يخلو من تحامل وأن عناية الكندي بما عني به لا تحط من قدره في العلم .

أما ما يذكره صاعد ويتابعه عليه القفطي بالإجمال من أن للكندي في رسائله آراء فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة أو من أن حججه غير قطعية ، فلا شك أنه — بحسب الرسائل التي بين أيدينا — غير صحيح ، وربما كان ناشئاً عن عدم فهم لأدلة الكندي ، لأن منهجه — كما سنرى — رياضي طويل النفس ، لا يسهل تتبع الاستدلال طبقاً له إلا على من تعود النظر الفلسفي مدة طويلة . هذا إلى أن صاعداً ربما كان خصماً للكندي في بعض الآراء مما دعاه إلى هذا الحكم عليه . ولأنكون بعيدين عن الصواب إن قررنا أن رسائل الكندي أسهل فهماً من كتب فلاسفة اليونان قبله ومن فلاسفة الإسلام بعده . والحق أنه بعلمه المتنوع الشامل وبؤلفاته التي يدهش الإنسان لكثرتها يمثل طفرة في تاريخ العلم عند المسلمين .

#### شخصيته :

لا حاجة بنا إلى تكرار حسبه ونسبه ، ويكفي أن نقول هنا أنه بشرفه في ميدان العلم والفلسفة أيضاً قد بلغ من المجد ما يتضاءل أمامه حسب الملوك من أجداده .

وتدل ندرة الأخبار المتعلقة بظروف حياته على أنه كان أرسطو قراطياً في حياته وفي مجالسه وفي تفكيره ، لا ينغمس في العلاقات التي من شأن بعضها أن تروى أحداً . ويظهر أنه فيما عدا صلته بالخلفاء أو بالقليلين من أقرانه المشغولين بالفلسفة كان مؤثراً للعزلة العلية والفلسفية ، يستعيز فيها عن صخب الحياة وعن مجدها البراق بمجد الفكر ولذته ، ولا نسمع أن له أسرة استرعت أنظار المؤرخين ، ولا نجد ذكراً إلا لولد له يسمى محمداً كان حريصاً على أن

يوصيه بشيء من حكمة الحياة يدور كله حول الحرص على المال . وفي رسائله — خصوصاً في أولها وآخرها — ما يدل على روح كرم تفيض حنوفاً على المتعلم وحرصاً رقيقاً على روحه ومصيرها ، وتدل رسالته الحيلة لدفع الأحزان ، على تجربة عميقة وعلى حرص على السيرة الفلسفية الحقيقية<sup>(١)</sup> ، بما تقوم عليه من تمسك بخيرات العقل الدائمة التي لا تمتد إليها يد التغير والزوال ولا يغلب صاحبها عليها غالب ، وذلك في مقابل مقتنيات الحياة الزائلة التي تغدو وتروح بحسب تصرف قوانين الحياة . ولا تخلو روح الرسالة والأمثلة التي فيها ورواية أخبار الحكماء ونوع الأدلة التي يذكرها المؤلف من رغبة في إقناع الغير بفضل قوة الاقتناع الشخصي الأصيل . فلا شك في أن الكندي كان في روحه وأسلوب حياته فيلسوفاً من الطراز الحقيقي .

أما قصة بخل الكندي فهي قصة غريبة . ولعل أول من تحدث عن بخله الجاحظ في كتاب البخلاء ؛ ولكن هذا الأديب الجاد الهازل لا يصرح بأنه الكندي الفيلسوف ، كما أنه لا يذكر اسمه ونسبه على نحو أكثر صراحة ، كما هو الحال في كتاب الحيوان . وهو يذكر من مظاهر بخل الكندي الذي يقصده ما يدل على بخل في إكرام الضيف وعلى تشدد في معاملة المستأجر ومحاولة الاتماع منه بالاستيلاء على بقايا المستملكات المنزلية وعلى أصناف الطعام من الجيران والسكان يطعم بها أبناءه . ويظهر أن في ذلك كثيراً جداً من الخيال الأدبي أو من التشنيع على سبيل التماس الطرائف حول الشخصيات الكبيرة ، حيث لا يصح أن تنتظر . لأننا لا نعلم أن الكندي كان له أبناء كثيرون ولا يذكر الجاحظ — مع أنه كان معاصراً للكندي — تلك الوصا المشهورة المأثورة عنه في الحرص على المال ، مما نجده عند ابن أبي أصيبعة . وهذا المؤرخ وحده هو الذي انفرد بروايتها دون سائر المؤلفين المتقدمين . ويظهر أن من بعده قد أخذ عنه . ومن الجائز أن الكندي كان محباً للبال لأجل الاستغناء ورفع الهمة عن سؤال الناس أو أنه كان يتكلم في قيمة المال وأهمية الحرص عليه بحسب ما يقتضيه تقرير حكمة الحياة العملية تقريراً موضوعياً واقعياً ، لا على سبيل البخل الشخصي الحقيقي ، فكان فهم ذلك فهماً غير صحيح هو السبب في

(١) أنظر القسم الخامس بالكندي وأعلامون من هذا التصدير ، فيما بعد .

أن تُنسب إليه ما يحكيه الجاحظ وفي أن نسبت إليه هذه العبارات التي يندهش الباحث أن تصدر عن عربي من بيت ملك قديم ومجد مؤثر مشهور بالكرم وعن فيلسوف صميم لا نستطيع أن نتصور بسهولة أن يجعل للخيرات المادية من القيمة ما يجعله لها البخلاء الحقيقيون الذين لا يعرفون قدر القيم العقلية والروحية العليا ؛ بل إن الكندي يزهّد الناس في الماديات (١) ويقول كما يحكى عنه البيهقي :  
« لا تغتر بمال وإن كثر » .

ولقد كان الكندي — كما سيتبين من بيان مذهبه — متمسكا بعقائد الإسلام الأساسية غيوراً عليها مدافعاً عنها بالنظر العقلي الفلسفي دفاع المقتنع ، كما كان عاملاً بالشرع . فيحكي (٢) أنه كان مريضاً بمرض يعالجه بالشراب ولم تفده أنواع العلاج الأخرى فاحتمل آلامه حتى مات من العلة .

ومن كلماته الدالة على حكمته وشخصيته وروحه : اعتزل الشرفان الشر للشرير خلق . من لم ينبسط لحديثك فارفع عنه مؤونة الاستماع منك . إعص الهوى وأطع من شئت . لا تغتر بمال وإن كثر . لا تطلب الحاجة إلى كذب ، فإنه يبعدها وهي قريبة ، ولا إلى جاهل ، فإنه يجعل حاجتك وقاية لحاجته . لا تنجو مما تكره حتى تمتنع عن كثير مما تحب وتريد . العاقل يظن أن فوق عليه علماً ، فهو أبدأ يتواضع لتلك الزيادة ، والجاهل يظن أنه قد تناسى ، فتمتقته النفوس لذلك . ليتق الله تعالى المتطّيب ولا يخاطر ، فليس عن الأنفس عوض ؛ وكما يجب أن يقال إنه كان سبب عافية العليل وبرئه فليحذر أن يقال إنه كان سبب تلفه وموته (٣) . من لم يكن حكيماً لم يزل سقيماً (٤) .

ومما ينسب له في وصية لابنه أبي العباس في الحرص : يا بني الأب رب ، والأخ فح ، والعم غم ، والخال وبال ، والأقارب عقارب ، وقول : « لا ، يصرف البلاء ، وقول نعم يزيل النعم . وسماع الغناء برسام حاد ، لأن الإنسان يسمع فيطرب ، وينفق فيسرف فيفتقر فيغتم فيعتل فيموت ؛ والدينار محموم فإن صرفته مات ، والدرهم محبوس فإن أخرجه فر ، والناس سخرة نخذ شيئهم

(١) أنظر رسالته في الحيلة لدفع الأحزان ، في الجزء الثاني من هذه الرسائل .

(٢) أنظر الفطى ص ٢٤٧ .

(٣) أنظر البيهقي ص ٢٥ — ٢٧ من طبعة لاهور . وابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٩ .

(٤) نزعة الأرواح للشهرزورى ص ٦٠ .

واحفظ شيئك ، ولا تقبل من قال اليمين الفاجرة ، فإنها تدع الديار بلاقع خاوية . يقول ابن أبي أصيبعة (١) بعد ذكره هذه العبارات : « وإن كانت هذه من وصية الكندي فقد صدق ما حكاه عنه ابن النديم البغدادي في كتابه ، فإنه قال إنه كان بخيلاً ، فيظهر أن ابن أبي أصيبعة نفسه كان يخالجه بعض الشك في نسبة هذا الكلام للكندي .

ويذكر ابن نباتة (٢) من هذه الوصية : « يا بني كن مع الناس كلاعب الشطرنج تحفظ شيئك وتأخذ من شيئهم ، فإن مالك إذا خرج عن يدك لم يعد إليك . واعلم أن الدينار محموم ، فإذا صرفته مات . واعلم أنه ليس شيء أسرع فناء من الدينار إذا كسر والقرطاس إذا نشر . ومثل الدرهم كمثل الطير الذي هو لك ما دام في يدك ، فإذا طار عنك صار لغيرك ، وقال المتلس :

قليل المال تصلحه فيبقى ولا يبقى الكثير مع الفساد

لحفظ المال خير من فناء وسير في البلاد بغير زاد

وأعرف هنا بيتا بيت (٣) (٤) أكثر من مائة ألف في المساجد ، وهو قول القائل :

فسر في بلاد الله والتمس الغنى تعش ذا يسار أو تموت فتعذرا

فاحذر يا بني أن تلحق بهم .

وسمع الكندي رجلاً ينشد قول ربيعة الرقي :

لو قيل للعباس . يا ابن محمد ! قل : لا ، وأنت مخلسد ، ما قالها

فقال : ليس يجب أن يقول الإنسان في كل شيء : نعم ، وكان الوجه أن يستثنى ، ثم قال :

هجرت في القول لا إلا لعارضة

تكون أولى بلا في اللفظ من نعم ،

ويذكر ابن نباتة (٤) من قوله في البخل : « من شرف البخل أنك تقول

للسائل : لا ، ورأسك إلى فوق ؛ ومن ذل العطاء أنك تقول : نعم ،

(١) نفس المصدر المتقدم ذكره له .

(٢) شرح العيون ص ١٢٤ — ١٢٦ من طبعة بولاق .

(٣) هكذا الاصل ويمكن قراءتها على أنها فعل متعد من بات أو مع تعديل على أنها مضارع لفعل آخر .

(٤) نفس المصدر .

وأنت برأسك إلى أسفل . .

إن مثل هذه الكلمات وما فيها من حكم لاتدل — إذا أخذت على معناها الظاهر — إلا على نفس بعيدة عن شرف العلم الحقيقي وعن روح الفلسفة المعروفة وعن خصال الكرم . فلا يمكن — إن كان الكندي هو صاحبها — إلا أن تكون ضربا من الحكمة التشاؤمية التي تعبر عن منطق الحياة القاسي وعن موقف النفس، وهي تحت رحمة الماديات بما لها من السلطان القاهر؛ فإذا كان الكندي صاحبها فليس هو المؤمن بها على كل حال . على أنه حتى لو كان بخيلا بالمال فإنه لم يبخل بعبءه، وقد أورث الإنسانية خير وأدوم ما يورث .

ويحكى ابن نباتة<sup>(١)</sup> — اعتماداً على مصدر قديم من غير شك — أن الكندي كان يهوى جارية، فقال لها يوماً: «إني أرى فرط الاعتياصات من المتوقعات على طالب المودات مؤذونات بعدم المعقولات»؛ فنظرت الجارية إليه — وكان ذا لحية طويلة — وقالت: «إن الله المسترخيات على صدور أهل الركاكات محتاجات إلى المواسي الخالقات» .

ولا معنى لأن نندesh من أن الكندي — على اشتغاله بالفلسفة وعلومها ومع تعلقه بخيرات العقل والروح وعلى حرصه على المال، كما يحكى عنه — كان لا يخلو من أن تداعب قلبه عواطف الحب والهوى؛ لأنه لم يقل أحد إن التفلسف من شأنه أن يغير جوهر الطبيعة الإنسانية بحيث يستأصل جذور العواطف ويحتثها من القلب الأدنى الخي . وليس في كلام الكندي حق أو تكلف مسرف في اللفظ بمقدار ما فيه من ظرف متزن ومن أسلوب الإنسان المتفلسف الذي ليس له سوى الثروة العقلية عندما يريد أن يعبر عن حال العاشق وما يتعرض له وما يخشاه من نوازل العشق . وقد يكون قال هذه الكلمات حقيقة على سبيل الظرف في المداعبة لمن يعرف أنه يستطيع أن يجيب عنها بمداعبة مثلها .

الكندي ووضع الاصطلاح الفلسفي:

للكندي رسالة خاصة بالتعريفات، هي رسالة في حدود الأشياء ورسومها؛

وهي تضم تعريفات كثيرة لأشياء ومفاهيم شتى من ميادين مختلف العلوم . وهي وإن لم تكن مذكورة بين كتبه بالعنوان الذي نجده في المخطوط الذي بين أيدينا فلعلها هي المذكورة بعنوان آخر على ما ذكرناه في موضعه<sup>(١)</sup>، أو قد يجوز أن يكون أحد تلاميذ الكندي قد جمع هذه التعريفات . ومهما يكن من شيء فإنها للكندي، لأننا نجدتها بنفسها في ثانيا رسائله، في المواضع الخاصة بها .

تشتمل هذه الرسالة على نحو من مائة تعريف من علوم المنطق والرياضيات والطبيعة وما بعد الطبيعة والنفس والأخلاق وغيرها . وأهمها بطبيعة الحال هي التعريفات الفلسفية الخالصة التي نجد بينها تعريف النفس والجوهر، والصورة والأسطقس، والأزلي، والمقولات، والفلسفة، والعلل . . الخ . وهذه التعريفات قصيرة في الغالب، لكنها دقيقة، وتدل على الفهم التام لموضوع التعريف، ويدل وجود أكثر من تعريف للشيء الواحد على معرفة بمختلف المذاهب وعلى معرفة بمختلف التعريفات عند الفيلسوف الواحد<sup>(٢)</sup> . ومعظمها أرسططاليسي، وبينها لأفلاطون تعريفات للفلسفة مع شيء من التفصيل وذكر لقوى النفس الثلاث: القوة الناطقة والقوة الغلبية والقوة الشهوانية والفضائل المقابلة لها، التي هي: الحكمة والنجدة والعفة — دون إغفال الفضيلة الرابعة، أعني فضيلة العدالة التي تلخص في التوازن بين الفضائل الثلاث .

إن هذه المجموعة من التعريفات هي على الأرجح أول قاموس وصل إلينا للمصطلحات الفلسفية عند العرب؛ وتدل المقارنة بين ما فيها وبين ما في كتب التعريفات بعد عصر الكندي على جودة البداية في تحديد المفاهيم وعلى الضبط الذي يتجلى في الاختصار، مثل تعريف الإبداع بأنه «إظهار الشيء عن ليس»، وتعريف الصورة بأنها «الشيء الذي به الشيء هو ماهو»، وتعريف العمل بأنه «فعل بفكر»، وتعريف العلم بأنه «وجدان الأشياء بحقائقها»، وتعريف الإنسانية بأنها «الحياة والنطق والموت»، والملائكية بأنها «الحياة والنطق»، والبهيمية بأنها «الحياة والموت» . . . . وهكذا مما يمكن أن نذكر عليه أمثلة كثيرة . ولا يخلو الاصطلاح الدال على الشيء الواحد من تنوع يدل على إدراك لالتعدد

الصيغ اللغوية فحسب ، مثل استعمال الغير والغيرية في معنى الصفة الناشئة عن الخلاف بين الشئيين ، بل يدل أيضا على إدراك الفرق بين المعاني الدقيقة للاصطلاحات اليونانية ، مثل كلمة «تامة» ، وكلمة «استكمال» ، في التعبير عن معنى الإتياليخيا عند أرسطو ؛ هذا إلى محاولة الكندي تخصيص اصطلاحات لمعان متشابهة ، مثل تخصيص لفظ «الفعل» ، للتأثير الطبيعي الزائل ولفظ «العمل» ، للفعل الذي يصحبه فكر ويبقى له أثر ، وتخصيص لفظ «الجزء» ، لماله كل ويقسم الشئ أقداراً متساوية ولفظ «البعض» ، لماله جميع ويقسم الشئ إلى أقدار غير متساوية ، مع تخصيص لفظي «الكل» ، و«الجميع» ، بمعان معينة (١) .

ولا شك أن الكندي نزع في وضع الاصطلاح منزع متفلسفة عصره بالإجمال . ونستطيع إذا نظرنا في المأثور الاصطلاحي العربي أن نلاحظ أن واضعية عندما وجدوا أنفسهم أمام واجب التعبير عن جملة المفهوم العلية والفلسفية اليونانية عمدوا أول ما عمدوا إلى استعمال كلمات عربية تعبر عن مدلول المصطلحات اليونانية وتقابلها من حيث الدلالة اللغوية العادية . ومن المدهش أن اللغة العربية قد قدمت لكل اصطلاح يوناني تقريبا مقابله العربي ؛ فنجد مثلا كلمة مقولة ، علة ، صورة ، طينة ( مادة ) ، كمال ، تحليل ، تركيب ، قنية ، جوهر ، عرض ، طبيعة ، وضع ، كون ، فساد ، ملك ، عدم ، نسبة ( إضافة ) — كلها تقابل من الناحية اللغوية والفلسفية مصطلحات يونانية مقابلة تامة . وفي بعض الأحيان — في أقسام العلوم وفي أقسام المنطق مثلا وفي كثير من المصطلحات الأخرى مثل الفلسفة والحكمة ، والفنطاسيا والتوهم أو المصورة ، والعنصر والاسطقس — نجدهم يستعملون كلا من اللفظ اليوناني والعربي ويشرحون اللفظ اليوناني بمقابله العربي . وفي بعض الأحيان كانوا يسرون على الطريقة اليونانية ، فيستعملون أداة التعريف مع الحروف أو الضمائر أو أسماء الاستفهام ، وكذلك مع ظرفي الزمان والمكان ؛ ثم يشتقون من ذلك مصادر سماعية للدلالة على المجردات المأخوذة من معاني هذه الألفاظ التي جعلوها دلالة الأسماء ؛ وكان هذا في جملته غير مألوف عند العرب إلى حد نفر منه لغويهم الخالص .

كل هذا نجده عند الكندي ، ونجده بعد هذا ينفرد بأنه ، إذ يحاول وضع

الاصطلاح ، يعتمد أحيانا إلى إحياء كلمات عربية قديمة قد أوشكت أن تسقط من الاستعمال ، مثل كلمة «الآيس» ، للدلالة على الموجود بالإجمال ، ثم يجمعها آيسات ، للدلالة على الموجودات ، ثم يشتق منها لفظ الآيسية للدلالة على حالة الوجود ؛ وفوق هذا يشتق منها فعلا : يؤيس ، بمعنى يوجد الشئ عن عدم ، ويشق من الفعل مصدراً : التأيس ، في معنى الإيجاد مطلقا . وعلى هذا الأساس نجد الكندي يسمي الإله تعالى : «المؤيس» ، بحيث نجد عنده عبارات مثل قوله إن الله هو «مؤيس الآيسات عن ليس» ، بمعنى يوجد الأشياء من العدم ، أو أن الفعل الحقيقي هو «تأيس الآيسات عن ليس» ، يعني إيجاد الأشياء عن عدم ، وهو الفعل الإبداعي الذي ينفرد به الله .

ويسمح الكندي لنفسه بحرية في استعمال اللغة العربية أكثر مما تقدم ، فيضيف أداة التعريف إلى الضمير الغائب المفرد «هو» ، وذلك ليدل على الموجود المتعين الذي يمكن أن يشار إليه بقولنا : هو ؛ ومن لفظ «الهو» يشتق لفظ «الهوية» بمعنى الوجود الجزئي المتعين تحت الحس ، في مقابل الحقيقة والماهية المعقولتين ، ثم يصوغ من الضمير «هو» فعلا : يهوي ، بمعنى يوجد أو يجعل الشئ «هو» ، أي شيئا جزئيا متعينا مشاراً إليه . وعلى هذا يتيسر له أن يسمي الله تعالى : مهوى الهويات عن ليس ، أعني موجود الموجودات الجزئية المتعينة عن عدم . بل هو ، فوق ذلك ، يستعمل الفعل المطاوع اللازم ، فيقول عن الشئ إنه يتهوي ، بمعنى يخرج إلى الوجود المتعين ، كما يصف هذا الشئ الخارج بأنه المهوي ، ويصف هذا الخروج بأنه التهوي ، بحيث يمكن من هذا كله صوغ عبارات مثل : إن الشئ يتهوي أيضا عن ليس بفعل المؤيس . ومعنى هذا واضح بما تقدم (١) . ولا نعرف من المترجمين ولا من الفلاسفة بعد الكندي من يضع الاصطلاح ويستعمله على هذا النحو الفريد المدهش الذي لو قرأه غير المتخصص لاستهجنه أو لما فهم منه شيئا . ولنكتف من نصيب الكندي في ذلك بهذا القدر ، وإلا خرج بنا الكلام إلى بحث قائم بذاته .

أسلوب الكندي

يسذكر أن أحد أمراء بني بوية وصف الكندي بأنه «ردى اللفظ قليل

الحلاوة (١). ولا شك أن في كلام هذا الأمير تحاملاً كبيراً ، لعله ناشئ من وجه ما عن أن الأمير البويهى أعجمى اللسان ، ثم هو بعد هذا ليس بالفيلسوف الذى يتذوق الأسلوب الفلسفى .

ولا يمكن الحكم على أسلوب كاتب لإمعان مراعاة موضوع الكتابة وطبيعة الأسلوب الذى يلائمه والاصطلاح الذى لابد أن يجرى عليه الكاتب فى ذلك . فليس أسلوب الأديب الذى يصف المشاعر الإنسانية كأسلوب عالم الطبيعة الذى يتكلم عن عالم المادة وأحواله وعلاقاته ، ولا هو كأسلوب العالم المنطقى أو الرياضى الذى يصوغ قياساً أو يقيم برهاناً أو ينشئ استدلالاً بوجه عام ، ولا هو كأسلوب من يعرض الفلسفة و يقيم الدليل على قضية فلسفية .

وبالرغم من أنه يذكر عن الكندى ما يدل على شئ من تذوق الشعر ونقده ، خصوصاً على ضوء النظرة الفلسفية (٢) ، فإنه لا يصح أن نخطر ببال أحد أن يعتبر الكندى أديباً بالمعنى الخاص لهذه الكلمة ، لأنه لم يكن إلا فيلسوفاً (٣) . وينسب إليه شعر قليل منه الأبيات التى تقدم ذكرها له (٤) ، ومنه ما ذكره المرزبانى فى معجم الشعراء (٥) أو ذكره ابن نباته (٦) ، مثل هذين البيتين فى وصف قصيدة .

تقصر عن مداها الريح جرياً وتعجز عن مواقعها السهام

تناهب حسنهما حاد وشاد فحث بها المطايا والمدام (٧)

وإذا كان عبد القاهر الجرجانى ينقل فى كتاب دلائل الإعجاز (٨) عن ابن

(١) أنظر الفصل الخامس بشأن الكندى فى العلم من هذا التصدير .

(٢) سرح العيون ص ١٢٤ .

(٣) ويجب أن نفهم عبارة المؤرخين عنه أنه خدم الملوك « مباشرة بالأدب » أو « فباشروهم بالأدب » على معنى أنه يفهم أوضاع قصور الملوك ويتصرف تصرفاً يتناسب مع المعرفة بأخلاق الملوك وآداب حاشيتهم وجلسائهم .

(٤) أنظر القسم الخامس بحياة الكندى من هذا التصدير .

(٥) طبعة القاهرة ، ١٣٥٤ م ٥٠٧ .

(٦) السرح ص ١٢٥ ط . بولاق .

(٧) هكذا فى الأصل ، ويظهر أن هاهنا تحريفاً .

(٨) راجع هذه القصة فى كتاب فيلسوف العرب والعلم الأول لأستاذنا المرحوم الشيخ

مصطفى عبد الرازق ط . القاهرة ١٩٤٥ م ٢٦ — ٢٧ .

الأنبارى أن « الكندى المتفلسف » ركب إلى أحد علماء اللغة معترضاً على ما يعتبره حشواً فى كلام العرب ومستفهماً عنه ، إذ يقولون : عبد الله قائم ، إن عبد الله قائم وإن عبد الله لقائم ، وأن العالم اللغوى شرح للمتفلسف الفرق بين هذه العبارات من حيث المعنى الذى تدل عليه ، فإن لنا أن نشك فى هذه القصة ولا نعتبرها مثاراً لمشكلة جدية ؛ لأنه لا يعقل أن الكندى العربى الصميم الذى أقام بالبصرة حيث وجد نخاة كبار وتأدب ببغداد ودرس المنطق يفوته إدراك الفرق فى المعنى بين هذه العبارات . ولا بد أن يكون فى هذه الرواية خطأ ، خصوصاً لأن العالم اللغوى المذكور توفى بعد الكندى بنحو أربعين عاماً ، أو أن يكون المقصود كندياً آخر ، ذلك لأن الكندى فيلسوف العرب يذكر فى رسائله ما يدل على علمه باللغة ، فهو مثلاً يشترط فيمن يفسر آيات القرآن تفسيراً فلسفياً أن يكون عليماً بمواقع الكلام حقيقة ومجازاً (١) . هذا إلى أنه يعطينا مثلاً لتفسير آيات القرآن يدل على جانب تحليل الأصول الفكرية على نفاد فى فهم المعنى اللغوى (٢) ، كما أنه يذكر شواهد من الشعر مبيناً ما فيها من ضروب المجاز .

ولاشك أن الكندى كان راسخ القدم فى علم اللغة ، فنحن نجد أسلوبه قوياً من حيث استعمال الصيغ الاشتقاقية اللغوية التى يدهش لها القارىء الحديث ، فإذا تصفح المعاجم وجد أنها صيغ صحيحة . وقد اضطررنا أن نشرح كثيراً من الألفاظ فى تعليقاتنا على رسائله . وأسلوب الكندى بعد هذا طويل النفس ، فيه بناء للفكرة وللإستدلال ، بحيث قد تبلغ الجملة الواحدة أسطراً عديدة وبحيث لا يفهمها إلا من كانت له دربة على متابعة سير الاستدلال المنطقى الفلسفى . وإن طول الجمل وما فى ثناياها من فواصل اعتراضية قد كان من جملة الأسباب التى أوقعت المترجمين لرسائله إلى اللغة اللاتينية فى الأخطاء ، إذ أنهم وقفوا حيث لا يصح الوقوف وألحقوا بعض جمل الصلة بما لا يصح أن تلحق به ، على ما بيناه فى موضعه من رسالة « فى العقل » ورسالة « فى ماهية النوم والرؤيا » . وهذا كله يظهر فى رسائله التى نقدم لها ، فهو لا يحتاج إلى ذكر أمثله . ولا يخلو عرض الكندى لأفكاره من وثبات بلاغية صادرة عن قوة الإحساس وعن الحواس للفكرة التى يدافع عنها ، كما لا يخلو

(١) أنظر رسالته فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى ... الخ ص ٢٤٤ — ٢٤٥ فيما يلى .

(٢) أنظر هذا التفسير ص ٣٧٣ فما بعدها وص ٣٧٦ .

أحيانا من السجع أو من ضروب التمثيل والمجاز (١). وإذا أردنا أمثلة على بعض هذا الذى نذكره فلنقرأ مثلا الجمل التى يهاجم بها الكندى خصوم الفلسفة المتكسبين بعداوتها (٢)، أو لنقرأ هذا الدعاء الذى يتوجه به فيلسوفنا إلى الله طالبا منه التسديد والحفظ: «فتجن نسال المطلع على سرائرنا، والعالم اجتهدنا فى تثبيت الحجة على ربوبيته، وإيضاح وحدانيته، وذب المعاندين له الكافرين به عن ذلك بالحجج القامعة لكبرهم والهاثكة لسجوف فضائحهم، المخبرة عن عورات نحلهم المردية، أن يحوطننا ومن سلك سبيلنا بحصن عزه الذى لا يرام، وأن يلبسنا سراويل جنته الواقية، ويهب لنا نصرة غروب أسلحته النافذة، والتأييد بعز قوته الغالبة، حتى يبلغنا بذلك نهاية نيتنا من نصرة الحق وتأييد الصدق، ويبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيته، وقبل فعله ووهب له الفلح والظفر على أضداده الكافرين نعمته والخائدين عن سبيل الحق المرتضاة عنده» (٣)، أو لنقرأ أوائل كل الرسائل وأواخرها.

فأسلوبه جزل رصين، قوى الألفاظ، متين بناء الجمل، موصول ما بينها وصلا منطقيا. وهو لا يخلو من سلاسة يستلذها الأديب الرزين الذى لا يرجح عنده رنين الألفاظ ولا العبارات التى تحرك الخيال على كمال بناء المعانى التى هى مجال القوة الفكرية. ولا شك أن أسلوب الكندى من هذا الوجه متأثر إلى أكبر حد بطبيعة الموضوع وبطبيعة الدراسة الفلسفية.

ولا يحق لنا — بحسب حالة معارفنا الحاضرة — أن نجعل كبير شأن لأسلوب الكتاب المسمى «أولوجيا أرسططاليس»، أو «كتاب الربوبية»، وهو الذى تحكى بعض المصادر القليلة أن الكندى فسرهُ أو أصلح ترجمته (٤)؛ ذلك لأن إصلاح ترجمة كتاب لا يتجلى فيه أسلوب المصلح له بقدر ما يتجلى فيه أسلوب مترجمه، هذا إلى أن الكندى لا يذكر هذا الكتاب لأرسطو ضمن الكتب التى أحصاها له، وهو ما كان يحق لنا أن ننظره لو أن الكندى يعتبره لأرسطو

(١) راجع أوائل الرسائل وأواخرها، وفيما يتعلق بالمجاز والتمثيل خاصة راجع رسالته فى دفع الأحزان وأول رسالته فى نسبة الأشكال الخمسة إلى الاسطوانات. من الجزء الثانى من هذه الرسائل

(٢) م ١٠٣ — ١٠٤. (٣) م ١٠٥.

(٤) كتاب الفهرست مثلا م ٢٥٢.

فضلا عن تفسيره أو إصلاح ترجمته. وقد يجوز أن الكندى الذى أصلح ترجمة كتاب الربوبية كنديا غير فيلسوف العرب. ولكن لما كان الكندى فيلسوف العرب هو الأشهر، فلا جرم أن يخطئ البعض فى نسبة أعمال غيره إليه، نظرا لاشتراك الاسم وطغيان اسم الأشهر على من هو أقل شهرة — وهذا معروف فى التاريخ بوجه عام.

ولا نريد بهذا أن نقوم بما على اللغويين أن يقوموا به من دراسة هذه الرسائل من الوجهة اللغوية على تنوع نواحي هذه الدراسة؛ فهذه رسائل الكندى أمامهم مثالا للنثر العربى الفلسفى فى أول عهده، فليقوموا بما لسنأ أهلا للقيام به. وفى هذه الرسائل التى تقدمها ما يكفى للحكم على أسلوب الكندى ويغنى عن ملاحظات كل من الاستاذين الفرنسيين لويس ماسينيون وإيتين جيلسون فيما يتعلق بغموض أسلوب الكندى (١)، لأن هذه الملاحظات لم تعتمد على معرفة أسلوب الكندى فى اللغة العربية معرفة كافية.

#### منهج الكندى :

يقوم هذا المنهج أولا على تحديد المفاهيم بالفاظها الدالة عليها تحديدا دقيقا، بحيث يتحرر المعنى تماما، وفيلسوفنا لا يستعمل ألفاظا لا معنى لها، ولأن مالا معنى له فلا مطلوب فيه، والفلسفة إنما تعتمد على ما كان فيه مطلوب — فليس من شأن الفلسفة استعمال مالا مطلوب فيه (٢)، وثانيا على ذكر المقدمات التى ربما كانت بديهية ثم إثباتها أحيانا على منهج رياضى استدلالى، قطعاً لمكابرة من ينكر القضايا البينة بنفسها وسدًا لباب اللجاج من جانب أهل العناد؛ يقول الكندى مثلا: «إن الأشياء المألوفة، أيها الأخ المحمود! أخرى ما قدمت فى إيضاح مادعت الحاجة إلى إيضاحه؛ ولأن كثيرا من صيرت له الأوائل المألوفة. مقدمات إبراهيم ما عرضت الحاجة إلى إيضاحه تضطربهم اللجاجة والنكوص عن الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وإنكارها ومسألة البرهان على تصحيحها، إذ كانت أسباب إيضاح مقالاتهم، قدمنا من بسط القول وأرقعنا تحت الحس ما يظنه من عرض له ما ذكرنا، براهين أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند

(١) راجع كتابه فيلسوف العرب والعلم الأول م ٢٨ — ٣٠.

(٢) أنظر م ١٢٤.

الناس كلهم أو جلهم أو المحمودين منهم غير محتاجة إلى براهين، لتحسم أدواء الألفاظ ويكون السبيل إلى ما أحببت أن أوضحه لك . . . . . قريبة سهلة المسالك غير ملتبسة المعالم . . . . . فلنقدم الآن الشرائط الوضعية ولنبين معانيها التي نقصدها قصدها، لئلا يلزم أقاويلنا اللبس باشتباه الاسم،<sup>(١)</sup>

والكندى يحرص على هذا لأنه يعتقد أن : د من لم يتخرج في صناعة الرياضيات ولم يتفقه المقاييس المنطقية ولم يقف آثار الطبيعة،<sup>(٢)</sup> عرضه للظنون الخاطئة . وأوضح ما يتجلى منهج الكندى ، من هذا الوجه ، في رسائله التي تكلم فيها عن وحدانية الله وتناهي جرم العالم وعن ماهية المتناهي واللامتناهي<sup>(٣)</sup>، حيث نجده يحدد المفاهيم ويذكر بديهيات رياضية يثبتها مستعينا بالخطوط والحروف لإثباتا هندسيا ، ويتخذ من ذلك أساسا لإثبات ما يريد إثباته .

وتغلب على الكندى الطريقة الاستنباطية حتى إنه ليخيل إلى القارىء أنه بعيد عن الواقع المتعين ، يستعمل المفاهيم والقضايا والأقيسة في عالم فكري خالص .

وإذا كان الكندى يريد أن يبدأ من نقطة واضحة وأن يسلك في النظر بعد ذلك على جادة الاستدلال المحكم المؤدى على نحو منطقي ضروري إلى النتيجة ، فإنه يوصي بأن يكون الباحث على علم بالغاية التي يقصد إليها، لكي تجتمع قوته في السلوك إليها وينحصر فكره فيها ولكيلا يثبط عزمه في أثناء سلوكه، حيرة عن سمت الغرض . وإن الشعور بهذا الغرض والتفطن له هو الذي يحفظ تفكير الباحث من التشعب والاضطراب ، لأن دمن قصد بفكرته وحركته نحو غرض مطلوبه على سمت لم يخطئه ، إذا دام حركته على ذلك السمت ؛ فأما من لم يعلم الغاية التي يقصد إليها لم يعلم إذا انتهى إليها ، فلم يتناول مطلوبه فيها،<sup>(٤)</sup>

وتتجلى طريقة الكندى الاستنباطية في إهتمامه بتحديد الماهيات والعلل ومعرفتها ، وذلك لكي تيسر معرفة ما يعرض للماهيات من أحوال وما يصدر عن العلل من آثار : فإذا اتقن الناظر مثلاً معرفة جوهر النفس وقواها استطاع أن

(١) أنظر ص ١٨٦ ، ١٨٧ .

(٢) ص ١٨٧ .

(٣) أنظر ص ١٨٦ إلى ٢٠٧ . وقارن ص ١٢٧ — ١٢٨ و ١٥١ و ١٥٢ .

(٤) أنظر ص ٣٧٨ — ٣٧٩ .

يعرف ما هي النوم والرؤيا<sup>(١)</sup> . وكذلك تساعد معرفة علّة الشيء على معرفة هذا الشيء أو ثبوت معرفته وأتمها<sup>(٢)</sup> ، هذا إلى أن معرفة طبيعة الشيء تعين على معرفة فعله والعكس<sup>(٣)</sup> . وفيلسوفنا كثيراً ما يذكر أن لكل رأى فلسفي مقدمات ، قد تكون من علم آخر ، ولا بد منها للبحث فيه ، وهو يسميها «الأوائل» ، ويبدأ دائماً بذكرها، لكي يكون الكلام بعد ذلك قائماً على أساس طبيعي ثابت<sup>(٤)</sup>، بل هو يقول إنه لا بد من الانتهاء إلى أوائل تكون أساساً للبرهان، ولأن ما لا يُستثنى إلى علم أوائله فليس بمعلوم،<sup>(٥)</sup>

وكثيراً ما نجده في رسائله — مثل أرسطو ومن جاء بعده من المتفلسفين من العرب ومن غير العرب — يحاول إثبات الرأى أو القضية بإثبات ما يترتب على القول بخلافهما من تناقض منطقي أو بإثبات بطلان جميع الاحتمالات الممكنة سوى الإحتمال الصحيح الوحيد الذي يبقى وحده بعد ذلك .

وبالجملة فإن منهج الكندى منطقي رياضي يدهش الإنسان من إتقانه في ذلك العصر البعيد . أما فيما يتعلق بطريقة العرض فإنه يريد ، كما يقول ، أن يعرض رأى من تقدمه على أقصد السبيل وأسهلها سلوكاً وأن يكمل بيان ما لم يستقصوا القول فيه ، إعتقاداً منه أن الحق الكامل لم يصل إليه أحد وأنه يتكامل بالتدرج بفضل تضامن أجيال المفكرين<sup>(٦)</sup> .

#### الكندى والمعتزلة.

كان للكندى مقام كبير عند الخلفاء الذين أيدوا مذهب المعتزلة ، ولكن لانستطيع من أجل هذا وحده أن نقطع بأنه كان معتزلي المذهب، لأن سمر مكانته ربما كان يرجع أيضاً إلى شرف نسبه وفضله في العلم والحكمة ؛ غير أننا نلاحظ أن الكندى قد ألف كتباً في مسائل من أصول مذهب المعتزلة : فله ، كما يذكر

(١) أنظر ص ٢٩٣ — ٢٩٥ .

(٢) ص ١٠١ ، ٩٧ .

(٣) أنظر رسالة في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ورسائله في المد والجزر، في الجزء الثاني من هذه الرسائل .

(٤) أنظر مثلاً ص ٢٦٥ — ٢٦٦ و ص ٢٩٣ — ٢٩٤ مما يلى .

(٥) أنظر ص ١١١ — ١١٢ .

(٦) ص ١٠٢ — ١٠٣ .

المؤرخون ، كتاب في «التوحيد» بتفسيرات ورسالة وفي إفتراق الملل في التوحيد وأنهم يجمعون على التوحيد وكل قد خالف صاحبه . . ويذكر صاعد أن من كتبه «كتاب التوحيد» المعروف بفهم الذهب (١) ، ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمان ، وله بعد هذا كتاب في «أن أفعال الباري جل اسمه كلها عدل لا جور فيها» . ونحن نعلم أن العدل والتوحيد هما الأصلان الكبيران عند المعتزلة. وإذا كان المعتزلة قد نهضوا للرد على جميع المخالفين للإسلام فإن الكندي قد شاركهم في ذلك ، وله كتب في الرد على المنانية والثنوية والملحدين والنصارى ، وفي الرد على مذاهب بعض المتكلمين ، هذا إلى تأليفه في الجزء الذي لا يتجزأ وفي الاستطاعة وزمان كونها وفي مسألة حالة الجسم في أول إبداعه : هل هو ساكن أو متحرك ، وخصوصا في إثبات النبوة للرسول بوجه عام — وكل هذه مسائل مما كان يعالجها المتكلمون في عصره لاسيما المعتزلة ، فلا بد أنه كان عنده من أنواع الاهتمام ومن الغايات في التأليف ما كان عندهم .

على أنه إذا كان ليس بين أيدينا حتى الآن شيء من كل هذه الكتب الوثيقة الصلة بمباحث المتكلمين ، فإن ما بين أيدينا من الرسائل يحوى بعض ما لا بد أنها كانت تحويه ؛ فالتوحيد مثلا ومسألة أن الجسم عند ابتداء خلقه كان متحركا موجودا في كتابه في الفلسفة الأولى ، والدفاع عن علوم النبوة وعن النبوة المحمدية خاصة موجود في رسالته في كمية كتب أرسطو . وعندنا عبارات تدل على أن الكندي قد اتخذ رأيا في بعض المشكلات الكبرى التي كانت مستولية على اهتمام المتكلمين في عصره مثل مشكلة تنهاى الأشياء وضرورة إثبات هذا التنهاى ، وبالتالي إثبات البداية في كل شيء سواء أكان جسما أو زمانا أو حركة ، وذلك لإمكان إثبات حدوث العالم بوجود إله قديم منزّه عن صفات المحدثات . ولكي نفهم عبارة الكندي في هذا الباب لا بد من بعض التفصيل .

إذا كان المتكلمون جميعا متفقين على وجوب التنهاى من حيث أول الأشياء وبدايتها — وهذا رأى طبيعي من وجهة نظر الدين بوجه عام — فإنهم اختلفوا في وجوب تنهاى الأشياء من حيث آخرها ومن حيث استمرار وجودها في الزمان المستقبل .

فأما جهنم بن صفوان<sup>(١)</sup> فإنه ذهب إلى وجوب فناء كل شيء حتى الجنة والنار ومن فيهما ، بحيث يبقى الله وحده بعد زوال العالم كما كان وحده قبل خلق العالم ؛ وجهنم يرى وجوب ذلك وأنه هو معنى الآية القرآنية : «هو الأول والآخر» (٢) .

وأما الإسكافي والنظام فيذهبان إلى أن المحدثات — العالم أو الحركة أو الزمان — وإن كان لها بحكم الضرورة والدليل العقلي بداية فإنه لا يتحتم أن تكون لها نهاية ؛ لأن هذا رهن بمشيئة الله ، فهو إن شاء أبداها بقاء الأبد . يقول الإسكافي مثلاً : «إنما تبتدأ الأشياء وتُسْتَأْنَف من أوائها لا من أواخرها ؛ فلو لم يكن لها أول تبتدأ منه لأشياء قبله ، استحالة وقوع شيء منها ؛ وفي صحة وجودها ما يدل على أن لها أولا ابتدئت منه . وإذا كان المبتدئ لها من لا يجوز عليه التغير ، جاز أن يديمها أبدا ولا يقطعها» . . . ويقول : «في إيجاب حركة قبل حركة لا إلى أول إيجاب أن الفاعل لم يسبق فعله ولم يكن قبله ؛ وهذا محال . وليس في إيجاب أن فعلا بعد فعل لا إلى آخر إيجاب أن الفاعل لم يتقدم فعله ولم يكن قبله» .

وأما أبو الهذيل العلاف فقد كان يرى أن المحدثات يجب أن تنتهى من آخرها كما أنها متناهية من أولها ؛ لأنه لو أمكن أن تكون لامتناهية من آخرها ، لما كان هناك ما يمنع أن تكون لا متناهية من أولها ، وكما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها فكذلك في المستقبل . . وتناهى المحدثات — إلى جانب أدلة عقلية معروفة عن أبي الهذيل — هو عند هذا المفكر نتيجة دليل استنباطي نظري يصوغه أبو الهذيل على الوجه التالي : «وجدت المحدثات ذات أبعاد ؛ وما كان كذلك فواجب أن يكون له كلٌ وجميع . ولو جاز أن تكون أبعاد لا كل لها ، جاز أن يكون كلٌ وجميع ليس بذى أبعاد . فلما كان هذا محالا ، كان الأول مثله . ولذلك ذهب أبو الهذيل إلى أن هذا العالم لا بد أن يرد عليه في اليوم الآخر سكون دائم ، بعد اجتماع الآلام والسعادات في أهل الآخرة» (٣) . والذي دعا

(١) توفي عام ١٢٨ هـ — ٧٤٥ م .

(٢) سورة الحديد (٥٧) آية ٣ .

(٣) أنظر في هذه النصوص كلها كتاب الانتصار للخطاط مثلا من ٩ — ١٣ وكتاب التهافت للغزالي من ٨٠ من طبعة بيروت .

أبا الهذيل إلى هذا الرأي هو حرصه على إمكان إقامة الدليل على وجود الله الواحد القديم ورغبته في تحاشي كل مامن شأنه أن يشترك مع الذات الإلهية في صفة اللاتناهي . وذلك أن الأشياء يجب أن تكون متناهية ، لها — كما يقول أبو الهذيل — وكل وجميع وغاية ، يشملها العلم بها والقدرة عليها . لكي يقوم الفرق بين الحادث والقديم ؛ لأنه لما كان القديم لامتناهيا لا يجري عليه حكم « البعض » و « الكل » ، وجب أن تكون الحوادث متناهية ذات غاية ونهاية وكل وجميع . وللكندي عبارة مقتبسة على حدة في هذا المخطوط الذي بين أيدينا ، دون ذكر موضعها من تأليفه . وهي : « ليس كل ماله أول فله آخر ، كالمعدله أول ولا آخر له ، وكذلك الزمان له أول ولا آخر له . فكل [ ذى ] آخر فذو نهاية وليس كل ذى نهاية فله آخر » (١) . والكندي مع قوله بحدوث العالم وذكره الأدلة القاطعة على ذلك يجوز من الناحية النظرية إمكان بقائه إلى الأبد ، إذا اقتضت الإرادة الإلهية ذلك ؛ وهو يصرح في كثير من المواضع بأن لهذا العالم مدة مقسومة له ، تحددها الإرادة الإلهية (٢) .

على أن الغزالي حجة الإسلام ، إذ ينكر قدم العالم إنكاراً قاطعاً ويضع كل قوته النظرية في إبطال القدم ، لا يحيل أبدية العالم . وهو يذكر الرأي المشهور لأبي الهذيل في ضرورة أن يكون لهذا العالم آخر ، فيرفض رأى أبي الهذيل ، ويقول : « ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً وأن يكون له أول » ، وهو يرى أن ما يذهب إليه أبو الهذيل من أنه « كما يستحيل في الماضي دورات لانهاية لها فكذلك في المستقبل ، رأى فاسد ، لأن كل المستقبل — كما يقول الغزالي — لا يدخل قط في الوجود ، لا متلاحقا ولا متساوقا ؛ والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقا وإن لم يكن متساوقا (٣) » وعلى هذا الأساس لا يستحيل في نظر الغزالي من حيث العقل أن يبقى العالم بقاء الأبد ، بل يجوز أن يبقى الله وأن يفنيه والمعول في معرفة ذلك على الشرع الذي يخبر بوقوع أحد قسمي الممكن لأعلى العقل النظري ، لأن الأمرين بالنسبة للعقل بيان .

(١) ورقة ص ٥

(٢) مثلاً ص ٢٣١ ، ٢٤٧ .

(٣) التهاوت ص ٨٠ .

وهكذا نجد أن الكندي قد اتخذ موقفاً في مشكلة قد عالجها معاصروه من المعتزلة ، ورأيه هو رأى بعض المعتزلة ورأى الغزالي . وما كان ليدعوه — وهو الفيلسوف الذي يعرف أرسطو ومذهبه حق المعرفة — إلى هذا الرأي إلا تمسكه بما تمسك به مفكرو عصره من آراء نظرية وأصول عقلية ، هي أساس للعقيدة الإسلامية وللعقائد التي جاءت بها الأديان الموحى بها .

ولا تخلو رسائل الكندي من ذكر أمثلة مما كان يذكر عند معالجة مشكلات علم الكلام في عصره ؛ فن ذلك مثلاً ما يذكره في رسالته « في العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » . يقول الكندي :

« والعلة الفاعلة إما أن تكون قريبة وإما أن تكون بعيدة . أما العلة الفاعلة البعيدة فكأراىي يسهم حيواناً ، فقتله ؛ فأراىي بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة ، والسهم هو علة المقتول القريبة ؛ فإن الراىي فعل حفز السهم ، قصداً لقتل المقتول ، والسهم فعل قتل الحى بجرحه إياه وقبول الحى من السهم أثراً بالمماس » (١) ونحن نعلم أن المثال الذي يذكره الكندي هنا كثيراً ما يرد في أبحاث المعتزلة عند معالجتهم مسألة الأسباب والمسببات ، وهو المسمى عندهم بالتولد ، أعني نشوء فعل عن فعل آخر .

ولا تخلو رسائل الكندي من أفكار أخرى تشبه ما عند المعتزلة بحسب طريقتهم في التعبير ، مثل فكرة الأصلح ؛ غير أن الكندي يطبقها على نظام الكون في جملتهم وتفصيله (٢) .

ولو تأملنا ، بعد هذا كله ، نزعة الكندي العقلية الفلسفية في فهمه لآيات القرآن واجتهاده في تفسيرها على « مقاييس عقلية » — كما يقول — ثم رأينا نزعته المتطرفة إلى التنزيه المطلق فيما يتعلق بالذات الإلهية — كما تتجلى في كتابه في الفلسفة الأولى (٣) — وإلى التفكير العلى الإيجابي — كما تتجلى ذلك في رسالته « في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » ، مثلاً ، لوجدنا أن تفكيره يتحرك في التيار المعتزلى الكبير في عصره دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفى القوي وشخصيته المميزة وروحه الخاصة .

(١) ص ٢١٩ مما يلى .

(٢) أنظر مثلاً ص ٢١٦ ، ٢٣٦ — ٢٣٧ ، ٢٥٧ ، ٢٦٠ مما يلى .

(٣) ص ١٦٠ — ١٦٢ مما يلى .

## فلسفة الكندي

مصادرها ومادتها :

خرجت الفلسفة الإسلامية إلى الوجود من الاتصال بين الإسلام والنزعات الفكرية الإسلامية وبين ثمرات الفكر الفلسفي الأجنبي ومناهج العقل الفلسفي الأجنبي ، خصوصا اليوناني . وإذا كان هذا هو الحكم الإجمالي الذي يمكن للباحث أن يفصل في داخل حدوده كثيراً من العوامل الثانوية التي أثرت في نشأة الفلسفة الإسلامية ، فإن من أعمس مشكلات الدراسات الإسلامية مشكلة التحديد الدقيق لمصادر النزعات الفلسفية عند المسلمين . وهذا يرجع من جهة إلى غموض عناصر الحياة العقلية في البيئة التي انتشر عليها الإسلام ومن جهة أخرى إلى عدم تميز تياراتها الفكرية . فأما من حيث النقطة الأولى فإنه لا يوجد بين يدي الباحث الحديث مراجع ولا تفاصيل كافية ، وأما من حيث النقطة الثانية فلم يسعده معرفة دقيقة بأصناف المفكرين ؛ وأخيراً ليس بين يديه مما كتبه الإسلاميون من الناحيتين إلا مراجع كتبت في عصر متأخر ، وكل ما فيها لا يتجاوز مرتبة المأثور الموروث الذي مضت عليه على هذه الحالة مدة طويلة قبل أن يدون ، هذا إلى أن مؤلفي هذه المراجع كتبوا متأثرين من حيث العبارة ومن حيث بعض الآراء والمفاهيم والاصطلاحات بما كانت عليه الأحوال الفكرية في عصرهم .

وبالرغم من أنه يجب على الباحث المنصف أن يسجل للتأليفين الإسلاميين صدقهم في الرواية وتحريمهم بقايا المراجع القديمة والاعتماد على الحفاظ العدول من أهل كل فن ونحلة دينية أو فلسفية ، كما يجب أن يسجل لهم عدائهم في نقل آراء المخالفين من إسلاميين وغير إسلاميين مع الجري في ذلك على الأصول التي تحروها في نقل علومهم الخاصة ، من عناية بذكر السند والأشخاص الذين يمثلونه ، فإن من العسير أن نتهدي إلى معرفة كل تفاصيل آراء القدماء التي كانت في الرقعة التي امتدت عليها دولة الإسلام ، وخصوصاً أن هذه الآراء قديمة العهد جداً وتعرضت

في أثناء تاريخها الطويل لتأثير الديانات الشرقية ، كما أثرت هي في هذه الديانات ، ثم تعرضت لتأثير الفلسفة اليونانية وظهرت خصائصها في عرض أصحابها لهذه الفلسفة ، ونشأ عن ذلك حضارة روحية وعقلية مختلطة المناصر غامضة في اختلاطها ، تمثلها فرق يحيط بها الغموض أيضاً ، وهي إما فرق ذات طابع ديني غالب قبل النصرانية وبعدها ، اتخذت آراء ومفاهيم فلسفية جعلتها مادة ورباطاً في بناء تصورهما للإله والكون والحياة الإنسانية ، وإما فرق ذات طابع فلسفي ما ، اتخذت آراء ومفاهيم دينية لتحافظ بذلك على كيانها بين الأديان .

ومهما كانت الصعوبة التي أمامنا فلا بد للباحث من محاولة تجلية مصادر النزعات الفلسفية عند المسلمين ، خصوصاً في مظهرها عند المتكلمين الجدليين المتفلسفين وعند الفلاسفة بالمعنى الخاص لهذه الكلمة . أما تأثير الإسلام نفسه من حيث البواعث أو المادة أو المشكلات أو الحلول التي قدمها للفكر فهو واضح جداً عند الباحث الثاقب النظر .

ولا يصح عند البحث عن مصادر التفكير الفلسفي في الإسلام أن يعتمد الإنسان على التخمين أو الافتراض ، ولا أن ينجح إلى الإغراض في ترجيحه لجانب معين أو في حكمه بحسب آرائه الخاصة ، ولا أن يتأثر بطريقته العادية في تصور الأشياء ، بل يجب عليه أولاً وقبل كل شيء أن يعتمد على الوقائع الثابتة والنصوص الصحيحة والشواهد التي هي أجدر ما تكون بالثقة .

وإن بيان مصادر فلسفة الكندي ومادتها ، والكندي أعظم مفكر عصره المتفلسفين وأكبرهم تنوعاً في المعارف ، كفيل بإلقاء نور على نشأة التفلسف الإسلامي في ناحيته الكلامية والفلسفية الخالصة .

أما الناحية الكلامية فما لا شك فيه أن منشأها الأول كان حول الدين سواء في صورة محاولة التعمق في فهم نصوص القرآن والحديث وتجليه ما فيها من أحكام ومفاهيم أو في صورة وضع لما نشأ عن ذلك من مشكلات أو في صورة تحديد لبعض المفاهيم الاعتقادية أو الشرعية القانونية . وهذا قد وقع من أول الأمر بدليل السؤال عن ماهية الله والبحث في العلاقة بين المشيئة والفعل الإلهيين والمشيئة والفعل الإنسانيين — وهو البحث المعروف باسم الكلام في القدر — وبدليل السؤال عن بعض الماهيات وعلل الظواهر الطبيعية

والكونية ، وذلك منذ عهد النبي نفسه وفي أثناء القرن الأول الهجري ، في عهد الدولة العربية الخالصة . ونستطيع أن نفهم بعد هذا سبب البحث في بعض المفاهيم الاعتقادية مثل الإيمان والكفر ، والشرعية مثل الطاعة والمعصية ، وفي معنى المؤمن والكافر والعاصي وموقف كل منهم من الوجهة الدينية والاجتماعية القانونية وفيما تفرع عن ذلك من مسائل دقيقة وذلك منذ الحرب الأهلية الأولى التي تكونت حولها الفرق الأولى أيضا ، كما نستطيع أن نفهم أخيرا السبب في أن الخلاف الأكبر بين نزعات الفرق الكبرى كان يرجع إلى طريقة كل فرقة في فهم النصوص ، مما أدى إلى نشأة طائفة السلفية من بين الفقهاء غالبا إلى جانب فرقة المعتزلة ثم نشأة فرقة الأشاعرة بعد ذلك .

ولم يكن هناك محيص عن البحث النظري بين المسلمين لأن القرآن نفسه يوجب النظر العقلي ، وهو بثروته الهائلة من الناحية الدينية الروحية والفكرية الفلسفية والإنسانية العميقة — وهي ثروة تفوق بما لا يقاس كل ما يوجد في الكتب المقدسة السابقة من حيث نوعها وتركيزها واتجاهها نحو الموضوع مباشرة — وخصوصا بما ينبيه عليه من آثار الخلق على تنوعه ، من مظاهر الطبيعة الكبرى ومظاهر نظام الكائنات الحية كلها خصوصا الإنسان ، يستحث العقل على التفكير استحثا شديدا . هذا إلى أن القرآن بكلامه عن الخالق والمخلوق من وجهات نظر متنوعة يجعل البحث النظري ضرورة دينية وفلسفية معا . والإسلام في إقامة الدليل على صحة أصوله وفي الدفاع عنها وفي التنبيه على مافي مذاهب المخالفين من ضعف يعول على النظر العقلي وعلى الدليل والبرهان لا على الأخبار والمعجزات .

وقد انبعشت عقول المسلمين واتجهت همهم من أول الأمر إلى البحث الديني ، بل إلى معرفة آراء الأمم الأخرى من الناحيتين الإنسانية والعقلية ، ولذلك نجد معاوية الأول يختار من يقرأ له أخبار الأمم وتاريخ الرجال وآراءهم وأعمالهم ، ونجد خالد بن يزيد الأموي المتوفى عام ٨٥ هجرية يختار من يترجم له كتب الكيمياء والفلسفة ، ونجده يعنى بذلك وبعلم الحكمة حتى يسمى «حكيم آل مروان» . غير أن العرب كانوا في دولتهم أقلية من حيث العدد لا من حيث السلطان السياسي أو الروحي : فقد دخلت في الإسلام أمم بأكملها ، من كل مذهب ديني أو فلسفي

سابق ، وبذلك اشتملت الدولة العربية الإسلامية على ثقافات متعددة متداخلة قد تشكلت عند كل طائفة في صورة خاصة . ولكن نظراً لسرعة اندفاع الإسلام في انتشاره وسرعة قيام دولة له وطيدة الأركان ، ونظراً لقوة الدين الجديد وثروته الكبيرة التي ملأت عقول متبعيه من مختلفي الأمم على نحو مفاجئ ، وأخيراً نظراً لبساطة أصول الدين الجديد ووضوحها بالنسبة للنحل والآراء السابقة بما كان فيها من اضطراب مصدره الخلاف وكثرة الجدل حول آراء غير واضحة ، فإنه لم يمكن أن تبدأ آثار العقلية الأجنبية في الظهور إلا بعد حين ، وذلك في أثناء عملية تمثيل الدين الجديد وعملية مراجعة وتصفية للنحل والآراء التي كان عليها المسلمون من غير العرب . فلما بدأ هؤلاء يشتركون في البحث الديني النظري ظهرت نزعات وآراء جديدة ، واثيرت مشكلات لم يسبق بها عهد وحلت مشكلات قديمة على نحو جديد وتغذت بمادة جديدة . هذا ما حدث في النصف الثاني من القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني للهجرة ، من تفصيل البحث في حرية الإرادة وبداية البحث في مسألة الصفات الإلهية وفي مصادر المعرفة الدينية .

حتى إذا قامت دولة العباسيين واتسعت الروح الإنسانية وروح الدولة الإسلامية نفسها من طريق مطالبة غير العرب بالرجوع إلى القواعد الديمقراطية للإسلام الأول ، عند ذلك ظهرت نزعات أخرى تجلت في الاتجاه العقلي وفي حرية البحث وتنوعه إلى حد عودة بعض الآراء القديمة إلى الظهور وبداية الأفكار الإلحادية . فلما ترجمت آثار الفكر الأجنبي ، خصوصا اليوناني فتحت أمام المفكرين آفاق واسعة وظهرت مادة كبيرة لضوغ المشكلات وحلها وازدهر علم الكلام النظري على يد المعتزلة . وإذا صرفنا النظر عن مذاهب أفراد من المتطرفين الذين لا يخلو منهم عصر والذين لا يمثلون إلا نزعاتهم الخاصة ، أو عن مذاهب بعض من ألبسوا آراءهم الدينية والفلسفية السابقة ثوب الإسلام أو ألبسوا الإسلام ثوبها ، سواء في ميدان العقائد أو في غيره ، كبدأ الإسلام ومحاولة لتشويشه وتفكيك بنائه من الداخل ، أو أخيراً عن مذاهب فرق تكاد تكون هي المذاهب القديمة غير الإسلامية ، وجدنا أن كل أهل النظر من متكلمي الإسلام الذين يستحقون هذا الاسم يمثلون أصول الإسلام بحسب تصوّر له ، يتراوح بين قبول

النصوص على ظاهرها أو تأييد ذلك بالأدلة الجدلية وبين تأويلها بحسب أصول عقلية فلسفية .

ومن هذا كله يتجلى أن من الواجب على كل من يدرس تاريخ الفكر الإسلامى أن يفرق بين الإسلام وبين آراء أحدثت فيه لامت له بصلة ، وأن يبحث عن الاتجاه الإسلامى فى صورته الأصلية أو المكتسبة من تمثيل الفكر الأجنبى تمثيلاً سليماً ويميزه عن غيره من الاتجاهات ، وأن يفرق فى الوقت نفسه بين المادة والبواعث الإسلامية وبين المادة والبواعث غير الإسلامية ، وأن يميز أخيراً بين مدلول الألفاظ التى استعملها المسلمون ومدلولات الألفاظ المقابلة لها عند غيرهم لأن معظم مدلولات الاصطلاحات الفلسفية فى ناحية الآليات ليست هى المدلولات الأجنبية .

وإذا كان من البين أن أكبر مصدرين للفلسفة الإسلامية هما الإسلام والفلسفة اليونانية فى صورتها الكلاسيكية أو المتأخرة ، من حيث إن هذه الفلسفة قدمت للمفكرين الإسلاميين مادة لبناء آرائهم وألفاظاً لبعض المفاهيم الإسلامية ، فإن نصيب بقية المذاهب الدينية والفلسفية الكثيرة ليس سهل التحديد ، وهو ضئيل على كل حال .

وأهم ما يجب أن يتجه إليه الباحث فى هذا الباب هو بيان مصادر النزعات الفلسفية عند المعتزلة وعند الكندى المعاصر للمعتزلة وأول فلاسفة الإسلام . ونقول : النزعات لأن المفكرين الإسلاميين الذين يستحقون هذا الاسم أياً كانوا لم ينقلوا عن غيرهم نقلاً ، بل هم كان بين أيديهم مادة دينية غزيرة مصدرها الإسلام ، وهم تعلموا آراء غيرهم وتمثلوها على نحو خاص واستعملوها فى إنشاء وجهة نظرهم التى يتميزون بها ، ووضعوها فى صورة جديدة ، وأدخلوها فى نظام جديد ، ووجهوها وجهات جديدة ، وفصلوها وأكملوها بحسب أصول حياتهم الروحية والعقلية وبحسب ما تكون فى البيئة العقلية الإسلامية من أنواع الاهتمام وما أدت إليه من مشكلات وحلول لها . ومهما قرب المفكرون الإسلاميون من ظاهر النصوص أو بعدوا ، ومهما كانت الأصول التى حكموها عند بناء مذاهبهم سواء كان العقل عند المعتزلة أو نظريات فلسفية أجنبية عند فلاسفة الإسلام جعلوها أساساً ، فإن ذلك لا يطمئن فى أن شخصيتهم إسلامية ، لأن الإسلام فى جوهره دين عقل ونظر واستدلال وبرهان ، وهو لا يقلل من شأن المعتزلة فى استحقاقهم النصيب الأكبر من الدفاع

عن الإسلام من عصر من أخرج العصور ، تأمرت فيه كثير من الفرق الدينية وشبه الدينية على إضعافه ، كما أنه لا يقلل من قيمة مجهودات الفلاسفة الإسلاميين فى التوفيق بين الدين والفلسفة . وأخيراً فهما بدا من شبه بين آراء مفكرى الإسلام وآراء غيرهم من سبقهم أو عاصرهم فإن آراء الإسلاميين لها طابعها الخاص ولها مكانها فى نظام واسع ، بحيث لا يصح النظر إليها منعزلة بل من حيث صورتها الخاصة وعلاقتها بغيرها ووظيفتها فى جملة البناء الفكرى عند أصحابها . ويجب على الباحث أن يراعى ذلك لأنه ليس فى تاريخ الفكر الصحيح تقليد ، فلا يوجد فى التاريخ فيلسوف أرسطوطاليسى خالص ولا فيلسوف أفلاطونى خالص ، والفكرة الفلسفية عند ما تنتقل إلى بيئة ثقافية أخرى وتدخل فى نظام فكرى جديد تتغير من وجوه شتى ، وهى فى هذه الحال ليست ملكاً لأهلها الأولين . بل ملكاً لأصحابها الجدد الذين اتخذوا منها نقطة بداية لنزعات جديدة تناسب روحهم وجملة تفكيرهم الفلسفى

\*\*\*

بيئنا فى غير هذا الموضع (١) أن كبار المعتزلة وأن من أتى بهم من خلفاء بني العباس من دم عربى مختلط بأعجمى ، وأهم كانوا أسرع مفكرى عصرهم قبولاً للثقافات الأجنبية ، كما كان الخلفاء الذين أيدهم وقربوهم أكبر من حمى الفكر الفلسفى الأجنبى فى الإسلام ، وأشرنا إلى أن مذاهب المعتزلة الغربية التى لا تتفق أحياناً مع الأساس الذى تقوم عليه الشرائع النبوية جملة هى من وجه ما أشبه برد فعل للعقل الأجنبى والثقافات الفلسفية الأجنبية فى داخل الحياة الروحية للمسلمين وأن بعض آراء المعتزلة له صلة بآراء معروفة عند غير المسلمين من قبل (٢) وقد تنبه مؤرخو المقالات من المسلمين كالأشعرى والبغدادى والشهرستانى إلى الآراء الأجنبية التى دخلت كإداة أو كنزعات فى تفكير المعتزلة ، ولكن هؤلاء المؤرخين نظراً لفرعهم من دخول هذه العناصر فى الحياة الفكرية للمسلمين ونظراً لحوفهم من كل فكرة مستحدثة ، أنكروا كل جديد حتى ما كان ثمرة للعقلية الإسلامية نفسها ، وحاولوا أن يبينوا له أصلاً أجنبياً ما . وقد تنبه

(١) راجع كتابنا عن إبراهيم النظام ص ١٢-١٣ ، هامش رقم ٥

(٢) نفس المصدر ص ٢٨ ، ٧٦-٧٧ هامش ، ٨٦-٨٩ ، ٩٧

المستشرقون إلى ما تنبه إليه المؤلفون الإسلاميون ، ولكنهم بدافع آخر بالغوا هم من جانبهم أيضا في إنكار طرافة التفكير الإسلامى وفى التماس أصل أجنبي لكل آراء المفكرين الإسلاميين . وليس هذا بغريب من جانب المستشرقين لأنهم ياتمسون أصلا أجنديا للإسلام نفسه . ولا شك أن فى صنيع الفريقين خطأ وإفراطا ، ذلك أن كثيرا من الآراء الفلسفية التى ذهب إليها المفكرون الإسلاميون لها أصل إسلامى بل قرآنى ، وقد أوحى بها الإسلام نفسه إلى جانب التفلسف الأجنبى . ولما صيغت هذه الآراء حملت طابعا من مصدرها المختلفين . وقد كتب الكثير من حيث الجملة والتفاصيل عن مصدر التفلسف الإسلامى . وأحب أن أشير هنا إلى ناحية أعتقد أنها لم تلق حتى الآن عناية كافية من حيث كونها مصدرا أعطى المعتزلة والكندى أيضا بعض النزعات الفلسفية ، وهذه الناحية هى مذاهب الحرنانيين السكديانيين والصابئة وسيكون كلامنا عن ذلك معتندا إلى مؤلفات الإسلاميين ، لأن ذلك أمعن فى الدلالة على ما نريد أن ننبه عليه .

حاول أحد المستشرقين المتعمقين أن يبين تأثير مذاهب الحرنانيين فى المذهب الطبيعى عند الرازى الطبيب ، محمد بن زكريا (١) . أما تأثير الصابئة فهو الذى نريد أن نلفت النظر إليه .

ورد ذكر الصابئين فى القرآن (٢) كفرقة دينية إلى جانب اليهود والنصارى ، لما عملها وحسابها عليه . وقد عوملوا من أول الأمر معاملة أهل الكتاب ، لأنهم كان لهم شبهة كتاب . ولا يمكن أن يتمتعوا بهذه المعاملة وأن يبقى لهم كيانهم ونظام حياتهم الدينية ورئاستهم الروحية من غير أن يكون لذلك أساس مقبول فى نظر الإسلام .

ويذكر ابن النديم (٣) رؤساء الصابئة ومدة رئاسة كل منهم منذ أيام عبد الملك ابن مروان ، أى منذ أواسط العصر الأموى حتى عهد ابن النديم نفسه فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى . وقد ترجمت كتبهم الدينية كما ترجم

(١) راجع كتاب مذهب القدرة عند المسلمين ، طبعة القاهرة ١٩٤٦ م ٦٠ فا بعدها .

(٢) سورة ٢ ( البقرة ) آية ٦١ ، سورة ٥ ( المائدة ) آية ٦٩ .

(٣) الفهرست م ٣٢٦ .

غيرها من الكتب المقدسة منذ عهد أوائل العباسيين (١) . وكانوا فرقا كثيرة . ويذكر الكندى أنه قرأ لهم كتابا فى التوحيد ينسبونه إلى دهرمس ، وأنه يعتبر هذا الكتاب د على غاية من التفانة فى التوحيد ، لا يجد الفيلسوف إذا أتعب نفسه مندوحة عن مقالاته والقول بها (٢) . ويعرف ابن النديم كتابا لهم ترجم إلى العربية ، وفيه مذاهبهم وصلواتهم ، وهو يقول عن الحنفاء إنهم هم الصابئون الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام وحملوا الصحف التى أنزلها الله عليه . وأكثر من هذا أن البيرونى (٣) ، وهو المؤرخ الناقد ، يعرف هؤلاء الصابئة الحرنانيين ، ويذكر زعم من زعم أن إبراهيم عليه السلام كان منهم ، ثم يقول : « ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحدون الله ، وينزهونه عن القبائح ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازا ، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة ، وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها ، ويعظمون الأنوار ، ثم يذكر أنه كانت لهم أصنام وهياكل ، كما يذكر حكاية أن الكعبة وأصنامها كانت لهم ، وأنه كان لهم أنبياء كثيرون ، معظمهم فلاسفة . ونحن نجد من أحكامهم ، بحسب حكاية البيرونى وحكاية ابن النديم ، ما يشبه أحوال اليهود والمسلمين ، كما نجد فى ديانتهم بحسب تفصيل ابن النديم مزيجا غريبا من التوحيد والعبادات التى تشبه عبادات اليهود والمسلمين ومن التنزيه ومن عناصر خرافية فيها تنجيم وسحر وتعظيم للجن والشياطين والكواكب ، يوسطونها باعتبارها آلهة دنيا بينهم وبين الله ويقرّبون لها القرابين حتى الإنسانية منها ، ولهم أعياد وطقوس ورسوم رمزية وتماثيل وتعليقات من أعضاء الحيوانات . والمهم هو أن البيرونى على تمحيصه لما يذكر بحسب المنهج التاريخى الصحيح لا يجد حرجا فى أن يذكر قول من زعم أنهم هم الحنفاء والحنفية لا الصابئة بالحقيقة ، وأن مذهبهم يشتمل على التوحيد ، لأنهم كما يحكى ابن النديم قد أجمعوا على أن « للعالم علة لم يزل ، واحدا لا يتكثر ولا تلحقه صفة شئ من المعولات ، كلّف أهل التمييز من خلقه الإقرار بربوبيته ، وأوضح لهم السبيل وبعث رسلا للدلالة وتثيتا للحجة ، وأمرهم أن يدعوا إلى رضوانه ويحذروا من غضبه ،

(١) نفس المصدر م ٢١ — ٢٢ . (٢) نفس المصدر م ٣٢٠ .

(٣) الآثار الباقية م ٢٠٤ — ٢٠٦ .

ووعدوا من أطاع نعيماً لا يزول وأوعدوا من عصى عذاباً واقتصاصاً بقدر استحقاقه ثم ينقطع (١) .

ويذكر قولهم إن الله واحد لا تلحقه صفة ولا يجوز عليه خبر موجب . وفي مذهبهم إلى جانب التوحيد التزيهي كثير من العناصر الفلسفية المسأخوذة عن أرسطو في الطبيعة والنفس والإلهيات .

ويظهر أن الصابئة لم يكونوا مجرد طائفة دينية فلسفية منعزلة ، بل كان بينهم وبين الحنفاء ، مناظرات كبيرة ، ذكر تفاصيلها الشهرستاني في كتاب الملل والنحل (٢) . وهو يعرض مذاهب الصبوة في مقابل مذهب الحنفية . ويمكن تلخيص الخلاف في أن الصابئة يقولون ببعض الأنبياء المتقدمين دون بعض ، فلا يقولون بالنبوة الإسلامية مثلاً ؛ وأنهم أصحاب الروحانيات ، يقولون بخالق حكيم متعال لا تحيط بجلاله المعرفة الإنسانية وبكائنات روحانية مقدسة مبرأة عن أحكام الجسمانية وعن التغير الزماني والمكاني ، عملها وسعادتها التسبيح والتمجيد لله الذي تستمد منه قوتها ، وهي عندهم بعد ذلك علل متوسطة في الفعل والإيجاد في هذا العالم ، وهي التي تحدث الحركة المؤدية إلى انفعال العناصر وتركيباتها وامتزاجاتها وإلى القوى الجسمانية التي تلحقها النفوس النباتية والحيوانية . وهذه الكائنات الروحانية عندهم مبدعة لا من شيء ، لا من مادة ولا هولي ، وكلها جوهر واحد ، على سنخ واحد ، وجواهرها أنوار ويستطيع الإنسان بتطهير النفس بالرياضات والعبادات ونحوها ، أن يلحق بالروحانيات كسبا واجتهاداً وأن يتقرب بهم إلى الله ويسألهم ما يريد منه . وأما الحنفاء فهم المتعلقون برسالات الأنبياء الذين هم بشر ذوو أرواح قدسية مطهرة ، مهمتها إفاضة الخير وتعليم بني آدم وتهذيبهم وتزكية نفوسهم والسمو بها إلى الله .

والمناظرات بين الفريقين — كما يحكيها الشهرستاني طويلة جداً وعلوءة بالعناصر والمفاهيم الدينية والفلسفية على أساس وجهات نظر شتى . ومن نقطتها الأساسية المفاضلة بين الملك والنبي . ويؤخذ من عرض الشهرستاني أن الحنفاء هم أصحاب الشرائع النبوية ، وأن رأسهم هو إبراهيم عليه السلام ، وأنهم

هم المسلمون ، على حين أن الصابئة هم الذين يشير إليهم القرآن ، وهم منكرو الرسالات البشرية والهدى الإلهي بالوساطة النبوية ومنكرو الوحي والكلام الإلهي — فشريعتهم عقلية روحانية ، وهم ينسبونهم إلى شخصيات فلسفية دينية مثل هرمس وغيره . وبالرغم من أنه يجب على الباحث عند الاعتماد على الشهرستاني أن يحترس من أن يعتبر نص كلامه تعبيراً صادقاً دقيقاً عن آراء المتقدمين — لأن هذا العالم ، على علو كعبه في العلم بمقالات المتقدمين وتاريخها ، كتب في عصر متأخر كانت فيه الآراء قد استقرت وتحددت ، فأخذت العبارة عنها صورة تكاد تكون ثابتة — فإن ما في كلامه عن الصابئة من آراء وعبارات تشبه ما عند المعتزلة فيما يتعلق بأول واجب على الإنسان مثلاً وما عند الكندي فيما يتعلق بالعلاقة بين العالم العلوي والسفلي ، لا بد أن يكون له أصل ، لعله كان في البيئة العقلية عند المفكرين الإسلاميين أحد مصادر تفكيرهم . وكثير من آراء الصابئة كأنه قد عدل عند المعتزلة وعند الكندي وهذب بما يتفق مع مقتضيات الفكر في عصرهم . وبعد هذا فإذا صح أن الكندي الذي يعجب بكتابهم في التوحيد هو الكندي الفيلسوف وهو ما نرجحه — فإن تراث الصابئة الديني والفلسفي ، الذي ظل كبار علماء المسلمين يؤرخونه قروناً طويلة وبلغ من الأهمية أن يسجله الشهرستاني ، جدير بدراسة خاصة ، لأن هذه الدراسة كفيلة من الناحية التاريخية بأن تتيح بياناً لمادة كانت موجودة تحت نظر متفلسفة الإسلام ، ولأنه لا شك أن كثيراً من الصابئة دخلوا في الإسلام بمعارفهم وعقولهم ، مما لا بد أن أثره قد ظهر في الوقت المناسب ، وأخيراً لأن علماء الحرائين مثل ثابت بن قررة الحرائي المتوفى سنة ٢٨٨ هـ وابنه سنان بن ثابت وغيرهم من كبار العلماء بالطب والحكمة قد اشتركوا في الحياة العلمية الإسلامية منذ أيام المعتضد وصارت لهم رئاسة . وهذا إن يضر الحق في شيء ، لأن الحق بين ولأن علماء الإسلام دأبوا على الإنصاف في تأريخهم لآرائهم وآراء مخالفيهم ، فقرروا الحق فيما بينهم وردوا الباطل إلى أصوله الأجنبية . وقرروا الحق والباطل عند خصومهم دون تعصب أو هوى أو احتكام لغير العقل والواقع الثابت .

ومن الجائز أن يكون هؤلاء الصابئة أتباع ديانة قديمة قد اختلطت بالفلسفة .

(١) الفرست من ٣١٨

(٢) من ٢٠٢ فما بعدها .

ولعل نخلتهم توحيد قديم يرجع إلى إبراهيم ، عادت إليه بعض التصورات البابلية القديمة وبعض مظاهر الوثنية الأصلية التي حاربها إبراهيم ، ثم تغذى بعد فتح الاسكندر للشرق بعناصر فلسفية يونانية . وهذا ما لا يكاد يمتري فيه أحد ، إذا تأمل مذاهب الصابئة كما تخيلها العلماء المسلمون . ولعل هذا هو السبب في أن يقترن اسم الصابئين في القرآن باسم اليهود والنصارى والمسلمين .

وهذا نترك للباحث بابا مفتوحا يستعين على مواصلة البحث فيه على ضوء مصادر ووسائل جديدة ، مكتفين بالإشارة الإجمالية إلى شأن مذهب الصابئة في تهينة مادة ، يبرز أنه قد أخذ منها الكندي ومفكرو عصره كما أخذوا من غيرها ، على طريقتهم في تعديل ما أخذوا بحسب أصولهم وأغراضهم الخاصة ، نزعات فكرية . وسيجد القارئ في تفصيل الكلام عن آراء الكندي ما يسمح بالمقارنة بينه وبين الصابئة في بعض النزعات خصوصا فيما يتعلق بالتوحيد والصفات وبفعل العالم الأعلى في الأدنى .

أما ما تعلبه الكندي من الفلسفة اليونانية خصوصا من أفلاطون وأرسطو فإنه سيتبين من عرضنا لمذهبه ، إلى جانب ما سنخصصه لذلك فيما يلي .

### الفلسفة والفيلسوف

يذكر الكندي في رسالة الحدود (١) معظم تعريفات الفلسفة الماثورة عن القدماء ، أعني فلاسفة اليونان :

١ — التعريف الاشتقاقي : حب الحكمة .

٢ — التعريف الذي يتضمن عمل الفيلسوف وغايته :

( أ ) تمام الفضيلة بالتشبه بالله بقدر الطاقة الإنسانية ، أو

( ب ) الامتياز بالموت ، بمعنى إمامة الشهوات ، كطريق إلى الفضيلة العلية والخلقية .

٣ — التعريف الذي يبين حقيقة الفلسفة أو شمولها أو علاقتها بالعلوم والفنون ومرتبها بالنسبة لها ، وهو أن الفلسفة صناعة الصناعات وحكمة الحكم .

٤ — التعريف الذي يُسبِّزُ العنصر الإنساني في الفلسفة وهو أنها معرفة الإنسان نفسه (١) .

٥ — التعريف الذي يدل على الموضوع الحقيقي للفلسفة ، وهو أنها علم الأشياء الأبدية السكّنية إنسيانها وما يثنها وعلها ، بقدر طاقة الإنسان ، والكندي لا يصرح بأن هذا التعريف للقدماء ، ولكن من الواضح أنه أفلاطون في الصيغة (٢) . ويذكر الكندي في أول كتابه في الجواهر الخمسة تعريفاً لأرسطو ، وذلك نقلاً عن أول كتاب الجدل ، يقول الكندي : « قال الحكماء أرسططاليس عندما ابتدأ كتاب الجدل إن علم كل شيء يُنظر فيه يقع [أو ينطوي] تحت الفلسفة التي هي علم كل شيء » (٣) .

على أن التعريف الجاري الذي يذكره الكندي في مواضع مختلفة من رسائله التي بين أيدينا ، دون إشارة إلى القدماء ، والذي يظهر أنه يعبر عن تصور فيلسوف العرب للفلسفة ، هو هذا التعريف المختصر الجامع ، على طريقة

(١) يفسر الكندي هذا التعريف تفسيراً فلسفياً خالصاً بعيداً عن تفسيرات الصوفية وأهل العلوم الباطنة من المسلمين أو من غيرهم ، فيقول : « إن من عرف نفسه عرف الجسم المادي وأحكامه والأعراض وأنواعها والجوهر اللاجسمي ، أعني النفس . وإذن فعرفته لنفسه هي ، من حيث النوع ، معرفة لكل أنواع الموجودات ؛ ويضيف الكندي إلى هذا قوله : « ولهذا العلة سمي الحكماء الإنسان العالم الأصغر » . أما هذا التقابل بين الإنسان من حيث هو العالم الأصغر والكون من حيث هو العالم الأكبر ، فهو مذكور في آخر رسالة الكندي في الإبانة عن صعود الحرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ، ص ٢٦٠ — ٢٦١ من الرسائل . ولمعرفة الإنسان بوجه عام شأن آخر ؛ ذلك أنه لما كان الإنسان عالماً صغيراً تتجلى فيه آثار تدل على وجود مبدأ مدبر فيه غير محسوس وهو الروح ، فكذلك تدل آثار التدبير في العالم الأكبر على أن له مدبراً حكماً لا يرى وهو الله — أنظر ص ١٧٤ من الرسائل .

(٢) أنظر فيما يتعلق بمجمل هذه التعريفات ص ١٧٣ — ١٧٤ هامش رقم ١٠ .

(٣) إن كتاب الجواهر الخمسة غير موجود بالعربية ، وهذا الذي نذكره ترجمة عن نقل كتاب الجواهر الخمسة إلى اللغة اللاتينية ؛ وهذه العبارة بنصها لا توجد في أول كتاب الجدل لأرسطو ، وإن كان يوجد بعض معانٍ في أثناء الكتاب وقد أعدنا الترجمة العربية لكتاب الجواهر الخمسة . وسننشرها قريباً إن شاء الله . ويمكن فيما يتعلق بتسمية هذا الكتاب أن نقول هنا إنه يذكر للكندي كتاب اسمه كتاب في الجواهر الخمسة ( ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٤ ) ، ولعله هو الكتاب الذي يذكر له باسم رسالة في الأصوات الخمسة أو رسالة في الأسماء الخمسة اللاحقة لسلك المقولات ( ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٠ ) .

الكندى في الحدة الموجز : الفلسفة هي « علم الأشياء بحقائقها » (١). وهذه الحقائق كلية ، لأن الفلسفة — كما يقول الكندى — لا تطلب معرفة الجزئيات ؛ إذ أن الجزئيات غير متناهية ، واللامتناهى لا يحيط به العلم (٢). وللphilosophy ، من حيث هي هكذا ، شرف على جميع العلوم الإنسانية ؛ ولكن الشرف الأعلى بين علوم الفلسفة هو للفلسفة الأولى (٣) ، التي هي عند الكندى « علم العلة الأولى ، أو « علم الحق الأول الذى هو علة كل حق » (٤). وهذا الشرف يرجع إلى أن شرف العلم من شرف موضوعه وأن العلم بالعلة أعلى درجة من العلم بالمعلول ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن العلم بالعلة سبيل إلى العلم التام بالمعلول (٥). والفيلسوف التام الأشرف هو الذى يحيط بهذا العلم الأشرف . وغاية الفيلسوف هي من حيث العلم إصابة الحق ، ومن حيث العمل بالحق ، لأن في معرفة الحق كمال الإنسان وتتمام نوعه .

وإذا كان أرسطو أحيانا يذكر أن أنواع المشكلات الفلسفية إما خلقية أو

(١) أنظر مثلا من ٩٧ ، ١٢٥ من الرسائل .

(٢) من ١٢٢ — ١٢٥

(٣) هذه التسمية ترجع إلى أرسطو . وأرسطو يستعمل لفظ الفلسفة على عمومته في معنى لفظ العلم على عمومته ، بحيث يمكن أن تدخل علوم الرياضة والطبيعة والأخلاق وعلوم الفعل مثلا تحت اسم الفلسفة . والفلسفة النظرية هي عند أرسطو أرق الفلسفة . أما الفلسفة الأولى التي يعتبرها أرسطو علم الفلاسفة الحقيقيين فهي العلم الذى يبحث في الوجود من حيث هو ، لا في قسم واحد من أقسام الموجودات ، أعني أنها علم الوجود وعلم العال والمبادئ لكل شيء ؛ فهي تقابل ما نسميه اليوم بالميتافيزيقى . والفلسفة الأولى بمعناها الضيق ، وفي الوقت نفسه بمعناها الأعلى ، تختص عند أرسطو بدراسة المبدأ الأسنى أو الجوهر القديم البرى عن الجسمانية والحركة والتغير ، وهي من هذا الوجه تسمى علم الروبوتية (نيولوجيكى) — ومن هذا شيء في تعريف الكندى التالى للفلسفة الأولى — راجع كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ١٩٨٢ سطر ٧ — ١٠ ، ١١٠٠٥ سطر ١٩ — ٢١ ، وخصوصا كل الفصل الأول من الكتاب الرابع (١٠٢٥ ب سطر ١ — الى ١٠٢٦ سطر ٣٣) والفصل الأول والثالث والرابع والسابع من الكتاب الحادى عشر . وراجع فيما يتعلق بتفاصيل رأى أرسطو في الفلسفة كتاب أوبريچ في تاريخ الفلسفة (بالألمانية) ج ١ ص ٤ ، ٣٧٥ — ٣٧٦ من طبعة برلين ١٩٢٦ .

(٤) من ٩٨ من الرسائل .

(٥) من ٩٨ — ١٠١ من الرسائل ، وقارن ما بعد الطبيعة لأرسطو ١٠٦٤ ب سطر ١ — ٦

طبيعية أو منطقية — وهذه الأخيرة تشمل عنده بعض مشكلات ما بعد الطبيعة (١) — وأحيانا أخرى يذكر أن كل تفكير إما أن يكون نظريا أو عمليا أو فعليا أى (فنيا) (٢) ، ويذكر أحيانا ثالثة أن العلوم النظرية هي الطبيعية والرياضية وعلم الروبوتية (٣) ، مما بنى عليه كله آراء في تقسيم أرسطو للفلسفة إلى : (١) نظرية بفروعها الثلاثة ، وذلك بحسب طبيعة موضوعها من حيث الحركة والسكون ومرئ حيث ملائمة هذا الموضوع للمادة أو مفارقتها لها (٤) و (٢) إلى عملية بفروعها و (٣) إلى فعلية (فنية) بفروعها (٥) ، فإن الكندى (٦) يقسم الفلسفة التي هي « علم كل شيء » إلى علم (فلسفة نظرية) وعمل (فلسفة عملية) ؛ وذلك ، فى رأيه ، لأن الفلسفة ليست شيئا سوى « تنظيم النفس » . ولما كانت النفس عند الكندى « تنقسم إلى قسمين هما : [أولا] الفكر أو العقل و [ثانيا] الحس ، بحيث يكون « العلم هو القسم الفكرى والعمل هو القسم الحسى » ، وكانت الأشياء إما مادية ، كالجواهر الجسمانية ، أو ملائمة للمادة من غير أن تكون هي مادية ، كالروحانيات التي منها النفس ، أو غير متعلقة بالمادة بوجه ، كالآلهيات التي منها الروبوتية ، فإن فيلسوفنا يقسم الجزء المفكر من النفس ، ويقسم العلم النظرى تبعاً لذلك ، إلى قسمين كبيرين هما : علم

(١) كتاب المواضع الجدلية من منطق أرسطو ١٠٥ ب سطر ١٩ فما بعده ، ج ٢ من ٤٨٩ — ٤٩٠ من الطبعة العربية الجيدة ، القاهرة ١٩٤٩

(٢) المواضع الجدلية ١٠٤٥ سطر ١٥ وما يليه ، ج ٢ من ٦٤٥ من الطبعة العربية . (٣) ما بعد الطبيعة ، الكتاب الرابع — الفصل الأول ، والكتاب الحادى عشر — الفصل السابع .

(٤) موضوع الطبيعة قائم بذاته مادي متحرك من ذاته ، وموضوع الرياضيات غير قائم بذاته غير متحرك ، ملائمة للمادة في الحس مفارق لها في الذهن ، وموضوع الآلهيات قائم بذاته ساكن غير مادي ، ومفارق للمادة من كل وجه وغير متحرك — أنظر الاشارات المتقدم ذكرها في هامش رقم ٣ من الصفحة السابقة ، خصوصا الفصل السابع من الكتاب الحادى عشر مما بعد الطبيعة .

(٥) لأن تفصيل فروع الفلسفة العلمية والفنية ، خصوصا العملية ، من عمل الفلاسفة الذين جاءوا بعد أرسطو — أنظر كتاب أوبريچ المتقدم ج ١ من ٣٧٥ — ٣٧٦ . وعلى أثر هؤلاء الفلاسفة سار فلاسفة الإسلام في تقسيم الفلسفة العملية — راجع مثلا رسالة ابن سينا في أقسام العلوم العقلية ، ضمن مجموعة تسع رسائل في الحكمة والعلمييات ، طبعة القسطنطينية ١٢٩٨ هـ من ٧١ — ٧٣ .

(٦) ما يلى ذكره للكندى نقلناه عن الترجمة اللاتينية لكتابه في الجواهر الخمسة .

الأمور الإلهية ، وعلم الأشياء المصنوعة المخلوقة . وهذا نوع من التقسيم يفرق من حيث الروح عن تقسيم أرسطو وينم عن اهتمام خاص عند الكندي المتدين بدين موحى به ، في مقابل التدين الفلسفي . وتزداد هذه الروح الخاصة عند الكندي ظهوراً عند ما نجده يقول « إن الله عز شأنه ! قد قدر الكائنات المخلوقة المصنوعة أو رتبها ووضعها بين الكشيف (١) أو الغليظ الذي ليس فيه شيء لطيف بته وبين اللطيف الذي ليس فيه شيء كثيف بته ، وذلك لكي تكون سبلاً ومحجة من علم الجواهر الجسمية إلى علم الأمور الإلهية ، لأنه لولا ذلك لما عرف اللطيف من [اعتبار] الكشيف (٢) » .

ويذكر ابن نباتة (٣) من كلام الكندي في الفلسفة : « علوم الفلسفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضي في التعليم ، وهو أوسطها في الطبع ، والثاني علم الطبيعيات ، وهو أسفلها في الطبع ، والثالث علم الربوبية ، وهو أعلاها في الطبع . وإنما كانت العلوم ثلاثة لأن المعلومات ثلاثة : إما علم ما يقع عليه الحس ، وهو ذوات الهيولى ؛ وإما علم ما ليس بذى (٤) هيولى ، ( وهو ) (٥) إما أن يكون لا يتصل بالهيولى البتة وإما أن يكون قد يتصل بها . فأما ذوات (٦) الهيولى فهي المحسوسات ، وعلمها هو (٧) العلم الطبيعي ، وأما ( ما ليس بذى هيولى فهو إما ) (٨) أن يتصل بالهيولى ، ولكن (٩) له انفراداً بذاته كعلم الرياضيات التي هي العدد والهندسة والتنجيم والتأليف ، وإما ألا (١٠) يتصل بالهيولى البتة ، وهو علم

(١) الكشيف هو الجسماني المركب واللطيف هو الروحاني البسيط .

(٢) يعنى من النظر في الكشيف كنقطة بداية للاستدلال .

(٣) شرح العيون ، طبعة بولاق ص ١٢٥ — قارن كتاب الجواهر الخمسة ، فيما يتعلق بتقسيم الأشياء بحسب علاقتها بالهيولى .

(٤) في الأصل : لدى .

(٥) ما بين القوسين زيادة اجتهدية لكي يصلح المعنى .

(٦) في الأصل : ذات — وقد أصلحناها بحسب ما قبلها .

(٧) في الأصل : وهو .

(٨) ما بين القوسين زيادة اجتهدية لإصلاح المعنى .

(٩) في الأصل : فإن

(١٠) في الأصل : لا .

الربوبية ، (١) .

نلاحظ أنه فيما يتعلق بمعاني الفلسفة يلم الكندي بآراء أفلاطون ، كما أنه فيما يتعلق بتقسيم الفلسفة وفضل بعض أقسامها على البعض الآخر يتمشى مع رأى أرسطو . وإن النظر في منهج الكندي في دراسة الفلسفة ، وخصوصاً النظر في شأن الرياضيات بالنسبة للمعرفة الفلسفية يدلان على تأثر بروح أفلاطون — كما سنرى .

### برنامج الدراسة الفلسفية ومنهجها .

يبين الكندي في إحدى رسائله إحصاء كتب أرسطو (٢) بحسب عدتها وترتيبها ، ويقول إنه لا غنى للتعلم — إذا أراد نيل الفلسفة — عن دراسة هذه الكتب على الولاء . لكن لا يصح أن يهجم المتعلم على كتب أرسطو هجومًا ، بل يجب عليه أولاً أن يتعلم علوم الرياضيات ، لأن من جهل الرياضيات وأراد أن يدرس الفلسفة ، فإنه يستطيع أن يعكف على هذه الدراسة دهره كله . ولكن يجب عليه ألا يطمع في أكثر من أن يصير راوية للآراء الفلسفية مردداً لها ، هذا إن كان قد أوتي ملكة الحفظ ؛ فأما تحصيل الفلسفة على حقيقتها ، فإن يتوفر له . أما وجه الحاجة إلى المران في الرياضيات في نظر فليسوفنا فهو أنه لما كان أول العلم هو علم الجواهر الأولى المحسوسة وصفاتها أعنى الكم والكيف . . أخ ، وكانت المعرفة الفلسفية الحقيقية للجواهر الأولى تحصل بتوسط الكم والكيف وكانت معرفة الجواهر الثواني ، أعنى المعقولات ، لا تيسر إلا بعلم الجواهر الأولى ، فإن من يعوزه علم الكم والكيف يجب ألا يطمع في العلم بالجواهر الأولى ولا في العلم بالجواهر الثواني ولا في شيء من العلوم الإنسانية جملة . وإذا كان الكندي ، إلى جانب هذا الذي يقوله في رسالته في ترتيب كتب أرسطو ، قد ألف رسالة قائمة بذاتها في « أنه لا تنال الفلسفة

(١) هذا النص مضطرب ، ويجوز أنه قد سقطت منه بعض الألفاظ . ولكن فكرته واضحة : ذلك أن العلوم إما أن يكون مادياً أو ذهنياً لا يوجد في الخارج إلا ملابسا للمادة أو مجردا عن المادة في وجوده وفي تعللنا له . والعلوم تنوع بحسب ذلك . وهذا يلخص رأى أرسطو باختصار ولا يخرج عنه .

(٢) ص ٣٥٩ فما بعدها .

إلا بعلم الرياضيات ، (١) عرفنا مقدار مسأيرته لأفلاطون في قوله الذي كُتبه على باب الأكاديمية ، وهو : « من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا » . وإذا كان الكندي يعتبر أن الفلسفة هي العلم بحقائق الأشياء فلا جرم أن نجده كأنه يشعر بالخطر من استعمال ألفاظ لا تدل على حقائق ، وذلك بقوله إن مالا معنى له فهو لا يشتمل على مطلوب ، ولما كانت الفلسفة بحثاً عن حقائق فليس من شأنها الاشتغال بالألفاظ التي لا مدلول وراءها (٢) ، فكان الكندي يحس بإحساس جوته إذ يقول في قصة دفاوست ، ناقداً للأبحاث النظرية التقليدية « إنه حيث لا توجد المعاني تسنح للألفاظ فرصة سعيدة للاستعمال » . أما منهج الدراسة الفلسفية فهو ، كما نجده عند الكندي ، استنباطي بالإجمال إلا أنه من حيث التفاصيل توجد بعض الفوارق .

يقول الكندي أن للمعرفة وسيلتين ، لكل وسيلة منهما موضوعها (٣) . فهناك أولاً الإدراك الحسي . وهو مشترك بين الإنسان والحيوان ، ولا مؤونة فيه ولا صعوبة ، وهو يدرك المحسوسات المادية الجزئية الدائمة التغير التي لها صورة في الخيلة والتي هي أقرب إلى الإنسان منها إلى حقائق الأشياء . والمعرفة الناشئة عن الإدراك الحسي ، غير ثابتة نظراً لعدم ثبات موضوعها من حيث الكم ومن حيث الكيف .

وهناك ثانياً العقل الذي يدرك الحقائق العميقة التي هي أبعد عن الإنسان لكنها أقرب إلى طبيعة الأشياء . وهي معقولات صرفة لا تتمثل لها صورة في الخيلة ، وهي شبيهة بالبدهييات ، كحكمنا باستحالة اتصاف الشيء في وقت واحد ومن جهة واحدة بأنه كذا ولا كذا ، وشبهة بالقضايا التي يمكن إقامة الدليل النظري عليها مثل قولنا إنه لا يوجد خارج العالم خلا ولا ملا . والكندي يريد من هذا التمثيل أن يفرق بين المناهج في المعرفة ، فلكل موضوع وسيلة خاصة :

فالجزئيات المادية المتغيرة منهجها مستند إلى الحس والخيلة ، ولا يصح فيما

(١) الفهرست لابن النديم ص ٢٥٥ — ٢٥٦ ؛ ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٩ ؛

الفقطنى ص ٢٤١ .

(٢) ص ١٢٤ — ١٢٥ من الرسائل .

(٣) ص ١٠٦ فما بعدها .

يتعلق بها أو بالأشياء الطبيعية بوجه عام أن نستعمل الفحص التعليمي ، ، أعني المنهج الرياضي الاستنباطي .

والأشياء الرياضية منهجها استنباطي برهاني .

أما موضوع مابعد الطبيعة فإنه لما كان مجرداً ، غير متحرك ، ولا تعلق له بالهيولي بنية ، وكان واضحاً أمام العقل وليس له مثال أو صورة في النفس ، كان منهجه نظرياً استنباطياً . والكندي يشير إلى أن سبب تحير الكثيرين من الباحثين في موضوعات مابعد الطبيعة هو أنهم لم يقدرُوا على تعقلها خالصة من شوائب الحس والخيال ، وأنهم بالاختصار قصروا عن تجاوز مرتبة الصياني والعوام الذين يتعلون بواسطة الخواس والخيال ومن طريق الخطب والشعر والقصص الخ . ويلخص الكندي فكرته في هذه العبارة : « ينبغي أن نقصد بكل (١) مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعاً (٢) ، ولا في العلم الإلهي حساً ولا تمثيلاً ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية (٣) ، ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في أوائل البرهان برهاناً (٤) — فإننا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا وعسر علينا وجدان (٥) مقصوداتنا (٦) » .

وهكذا نجد أن المناهج تتحدد لكل علم بحسب طبيعة موضوعه ونجد أن منهج الفلسفة بمعناها الخاص هو المنهج الرياضي الاستنباطي . الحقيقة :

يقول الكندي إن الفلسفة هي « علم الأشياء بحقائقها ، لأن كل شيء له حقيقة ، وإن في معرفة الحق كمال الإنسان وتمامه » .

(١) هكذا النص في الأصل ، ويمكن القراءة على نحو آخر .

(٢) الإقناع هنا بمعنى الدليل الذي يقنع من طريق الخيال أو الخطابة أو ناحية الإحساس لا من طريق إقامة البرهان العقلي الدقيق .

(٣) يعني الأقيسة .

(٤) يقصد بأوائل البرهان البدهييات ، فإنها لا برهان عليها راجع من ١١١ — ١١٢ من الرسائل .

(٥) يعني إدراك مطالبنا العلمية ومعرفة .

(٦) هذا النص في ص ١١٢ من الرسائل .

وتقديس الحق والعلم والعناية بهما من المميزات الأساسية للإسلام وللروح الإسلامية من أول الأمر . ولذلك اجتهد المسلمون في تعرف ثمرات الفكر الأجنبي في كل علم ، وفي ضمّه ، أيا كان مصدره ، إلى تراثهم الفكري . وكان شعار الباحثين المسلمين ، لما انفتحت عليهم العوالم الفكرية للأمم الأخرى ، أن يذكروا آيات القرآن الكثيرة في الحُض على العلم وفي امتداح الحكمة . وكان شعارهم كلمات جميلة ينسبها مؤرخو الفلسفة المسلمون للنبي عليه الصلاة والسلام مثل : « نَعْمَ الهدية وَنَعْمَتُ العطية الكلمة الطيبة من كلام الحكمة ، يسمعها الرجل المؤمن ، ثم ينطوي عليها ، حتى يهديها لأخيه المؤمن » ، « الحكمة ضالة المؤمن ، يأخذها من حيث وجدها ، ولا يبالي من أي وعاء خرجت » ، « من زهد في الدنيا أسكن الله الحكمة في قلبه وأنطق بها لسانه » ، ومثل وصية النبي لحذيفة : « خالط الحكماء وسائل العلماء وجالس الكبراء » (١) ، ومثل الكلمة التي ينسبونها إلى علي رضي الله عنه : « لا تعرف الحق بالرجال ، اعرف الحق تعرف أهله » . وقد اعتبر المسلمون ، تمشياً مع دينهم ، أن الحكمة ، إلى جانب الإيمان ، سبيل إلى النجاة بالروح من علائق هذه الدنيا وآفاتهما ومعاطبهما (٢) . وكان المهم عندهم هو أن تتسم المعارف التي يقتنونها بسمه الحق .

فلا عجب أن نجد الكندي ، فيلسوف العرب والمسلم الغيور ، يعرف للحق قدره ، فيقول مثلاً (٣) : « وينبغي لنا ألا نستحي من الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المبينة لنا ؛ فإنه لأشئ أولى بطالب الحق من الحق ، وليس ينبغي بخمن الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به ، ولا أحد يُخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق » . ويعبر الكندي عن شكره لكل من جاء بشئ من الحق مهما كان يسيراً ؛ لأن معرفة الحقيقة ثمرة لتضامن الأجيال الإنسانية في عصور متطاولة ، كل جيل يضيف إلى التراث الإنساني ثمرة فكره ويمهد السبيل لمن يجيء بعده .

(١) راجع ص ٥ — ٦ من كتاب نزعة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزوري — صورة فوتوغرافية بمكتبة الجامعة . بل يذكر الشهرزوري ما يؤخذ منه أن النبي عليه السلام كان يعرف أخبار أرسطو وكان يقدره حق قدره . وهذا يحتاج إلى تحقيق .

(٢) راجع نهايات رسائل الكندي مثلاً .

(٣) ص ١٠٣ من الرسائل .

وكان الكندي ، إذ يقول إن حياة الفرد الواحد ، مهما طالت ومهما توفرت على البحث وصبر على الدأب فيه وعلى لطاف النظر ، لا تكفي لمعرفة الحقيقة الكاملة — كأن الكندي يعبر عن روح جوته إذ يقول : إن الحياة قصيرة ، ولكن فن المعرفة طويل . يقول فيلسوف العرب : « ومن أوجب الحق ألا نندم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقة الجدية » فإنهم ، وإن قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته ، و [ لا ] سيما إذ هو بيتن عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينل الحق — بما يستأهل الحق — أحدٌ من الناس بجهد طلبه ولا أحاط [ ب ] جميعهم ؛ بل كل واحد منهم ، إما لم ينل منه شيئاً وإما نال منه شيئاً يسيراً ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق . فإذا جُمع يسيرٌ ، ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين ييسر الحق ، فضلاً عن أتى بكثير من الحق ، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقيقة الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ؛ فإنهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مددنا كلها ، هذه الأرائل الحقيقة التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية ؛ فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصرًا بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك . وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد ، وإن اتسعت مدته واشتد بحثه ولطُف نظره وآثر الدأب ، ما اجتمع من شدة البحث ولطاف النظر وإيثار الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة .... (١)

واذن فعند الكندي أن بين طالبي الحقيقة نسباً ، مرجعه إلى وحدة الاهتمام وإلى الميراث النافع الذي يتركه كل واحد منهم لمن يخلقه ، مؤهلاً له للسير في طريق الحقيقة مسافة أبعد ومستوجباً منه للسلف عظيم الشكر (٢) . لذلك يشعر

(١) ص ١٠٢ من الرسائل

(٢) وهو يعجب بقول أرسطو إننا يجب أن نشكر آباء من جاءوا بالحق لأنهم سبب كونهم . راجع ص ١٠٣ من الرسائل ، وما بعد الطبيعة لأرسطو ، الكتاب الثاني ص ٩٩٢

فيلسوف العرب بأن عليه أن يقوم بتصحيحه من المساهمة في بناء الحقيقة المتكامل؛ وذلك بأن يعرض آراء القدماء الصحيحة عرضاً يقصد فيه أقوم الطرق وأسهلها سلوكاً على طالبى الفلسفة وبأن يكمن على قدر طاقته مالم يكملوه، وبذلك يسير بالمجهود الفلسفى إلى الأمام. (١)

### الدين والفلسفة

الكندى عربى مسلم، ينتمى إلى دين موحى به؛ ولا بد أن تعرض بالنسبة له مشكلة العلاقة بين الفلسفة والوحى. وكان بين المفكرين المسلمين فى عصر الكندى من ضرب عن الجندل صفحا ورفض إقامة العقائد عليه، تجنباً لزعزعة أساس العقائد أو جعلها قائمة على أساس ظنى نسبي. وقد أراد هذا الفريق أن يكتفى بالحقيقة التى تضمنها الوحى، شاعراً بها بقلبه، متأملاً لأدلتها القرآنية الواضحة بعقل سليم، وموجها حياته فى ظاهرها وباطنها نحو الحق والخير، تحقيقاً لفكرة المؤمن الخير كما تصورها. وكان هذا هو مسلك المعروفين بطائفة السلف من كبار الفقهاء فى ذلك العهد، كما كان مسلك الزهاد والصوفية الأخلاقيين. وكان ثم فريق الباحثين فى الدين بالنظر العقلى وقد حاولوا أن يضعوا أصول الدين فى صورة عقلية فلسفية وأن يؤيدوها بالأدلة الجدلية والمنهج الفلسفى وأن يستعينوا بالآراء الفلسفية فى بناء مذاهبهم، إلا أنهم أسرفوا فى نزعتهم العقلية حتى اصطدموا أحياناً بالأسس التى يقوم عليها الوحى نفسه (٢)، وهؤلاء هم المعتزلة. ولا يخلو منطق مذاهبهم من تقليل أهمية النبوات. ويظهر أنه كان ثم إلى جانب النزعة العقلية تيار إلحادى عند بعض المفكرين، يميل إلى إنكار النبوة أو على الأقل إلى تضيق دائرة مهمتها بأن يجعلها مقصورة على نواح عملية مصلحية وتشريعية تعبدية، مع ترك الجزء الجوهرى فى العقيدة وفى فهم الكون وتوجيه الحياة الإنسانية للعقل. وكثير من العلماء المسلمين يردون أصل هذا التيار إلى البراهمة. ومهما يكن من خلاف بين الباحثين المحدثين فى ذلك، فإن هذه الفكرة هى أساس الاتجاه الإلحادى فى ذلك العصر، وهى تدخل ضمناً وإلى حد ما فى مذاهب المتكلمين

(١) نفس المصدر.

(٢) إن قول المعتزلة بالواجبات العقلية الاعتقادية منها والخلفية لا يجعل للنبوة معنى. قارن

العقليين. وأخيراً كان هناك فريق العلماء المتمسكين بعلم الظاهر، عقلهم قانونى متجه إلى المسائل الشرعية وغير ميسال إلى تدقيقات المتكلمين فى أبحاثهم ولا إلى البحث النظرى فى مسائل العقيدة. ولم يكن هذا الفريق يخلو من قوم لهم فى ذلك أغراض دينوية من منصب أو جاه أو منفعة ما، وهذا مما يزيد فى عدائهم لأهل الكفاية العقلية وفى معارضتهم للنظر الفلسفى وأصحابه، مع أن الفلسفة فى ذلك العهد كانت ألزم شئ لتأييد الدين ودرء الخطر الذى كان يتهدد العقيدة البسيطة الواضحة بالتشويش الآتى من كثرة الآراء والمذاهب الدينية الفلسفية الجديدة ومن محاولات أعداء الإسلام من ثنوية ومانوية وديسانية وغيرهم أن يفسدوه من الداخل.

وكان لابد للكندى، من حيث هو فليسوف مسلم، يدخل الإسلام فى اعتباره، من وجه ما، ميراثاً روحياً عزيزاً يعتقده أنه يطابق العقل — كان لابد أن يتخذ فى مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة موقفاً واضحاً وأن يعالج المسألة من نواحيها المتنوعة ويقوم بواجبه كسلم ومتفلسف، فى علم وفهم وحزم؛ هو لا يرفض الفلسفة جملة، لأن فيها آراء تعتمد على العقل والبرهان. ثم إن الفلسفة هى بحسب تعريف الكندى «علم الأشياء بحقائقها». ويدخل فى ذلك، بحسب رأيه علم الربوبية والوحدانية وعلم الفضيلة وكل علم نافع يهتدى الإنسان إلى الخير ويتنكب به عن الشر؛ وهذا فى نظر الكندى هو ما جاء به الرسل الصادقون من عند الله (١).

أما عن الإسلام بنوع خاص، كما يوجد فى القرآن، فالكندى يصرح بأن كل ما أداة النبى عليه السلام عن الله عز وجل يمكن أن يفهمه بالمقاييس العقلية التى لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل (٢). ولكن الكندى يشترط لفهم معانى القرآن أن يكون المفكر من «ذوى الدين والآلباب»، قادراً على فهم مقاصد كلام الوحى، عارفاً بخصائص التعبير اللغوى وأنواع دلالاته عند العرب. ونجد مثلاً لتطبيق هذا المنهج فى رسالة الكندى التى ألفها استجابة لسؤال تليذه الأمير أحمد بن المعتصم الذى طلب من فيلسوفنا

(١) ص ٩٧، ١٠٤ من الرسائل.

(٢) ص ٢٢٢ - ٢٢٥

أن يشرح له معنى آية : « والنجم والشجر يسجدان » (١) . وهي الرسالة التي سماها « رسالة في الإبانة عن سجود الحرم الأقصى وطاعته لله عز وجل » . والكندى هنا يبين معنى السجود والطاعة في اللغة حقيقة ومجازاً ، وينتهي إلى أن سجود النجوم لله — نظراً لأنه لا يمكن أن يقع منها السجود الحقيقي بحسب الاصطلاح الشرعى — معناه هو أنها . بجزائها على مجاريها والتزامها حركاتها الثابتة التي تنشأ عنها الظواهر الجوية والحوادث الأرضية من كون وفساد وتغير ، تحقق إرادة بارئها وتنتهى إلى أمره وتؤدي وظيفتها المعينة لها في نظام العالم — وهذا ما يمكن أن يعبر عنه مجازاً بأنه سجود . وإن هذا الذى يعتقد الكندى من الاتفاق بين الفلسفة والدين هو الذى يشجعه على الجراءة في مهاجمته لأعداء الفلسفة . فنجده يفضح سوء مقصدهم وتمسكهم بأغراض دنيوية وشخصية باطلة زائلة ، وذلك بأن يصفهم بأنهم « المتأسسون بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق ، وإن توجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأى والاجتهاد في الأنفاع العامة الكل الشاملة لهم ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسد سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التى قصرُوا عن نيلها وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجرية الواترة ، ذباً عن كراسيهم المزورة التى نصبوها من غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ؛ لأن من تجر بشئ باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ؛ فمن تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتهرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بمحققاتها ، وسماها كفراً » (٢) . ويحاول فيلسوفنا أن يلزم خصوم الفلسفة وجوب دراستها لأنهم فى دعواهم بطلانها يحتاجون إلى دليل ، وهذا لن يتيسر لهم إلا إذا درسوا الفلسفة ليقدموا البرهان على دعواهم .

ولكن ليس معنى هذا أن الكندى المسلم يتساهل مع الفلسفة إلى حد يدعو إلى التنازل عن الوحي أو النبوة أو إلى خلط ذلك بالفلسفة . بل هو يجعل بعض مؤلفاته خاصاً بإثبات النبوة على إطلاقها ، وهذا ما يجوز أن تكون

(١) سورة الرحمن (٥٥) آية ٦

(٢) ص ١٠٣ — ١٠٤ من الرسائل

قد تضمنته رسالته المسماة : « رسالة في تثبيت الرسل عليهم السلام » . ولا شك أن هذه الرسالة كانت موجّهة ضد منكرى النبوات أياً كانوا وأياً كان رأيهم فى ضرورتها أو اختصاصها . والكندى من جهة أخرى يضم إلى ذلك محاولة دفاعية عن أديان الوحي من وجهة نظر أوسع ، عمادها البحث عن الجزء الجوهرى المشترك بينها ؛ وهذا ما ربما تدل عليه رسالته التى لم تصل إلينا والتى اسمها « رسالة فى افتراق الملل فى التوحيد » وأنهم يجمعون على التوحيد ، وكل قد خالف صاحبها (١) .

ومن جهة أخرى ينبّه فيلسوفنا على الفرق بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة من حيث الطريق المؤدية إليها ومن حيث مصدرها وخصائصها . وهو يعالج هذه المسألة فى رسالته التى عنوانها « رسالة فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة » . وقد يجوز أن الذى دعا فيلسوفنا إلى معالجة الموضوع فى هذه الرسالة بعينها هو أنه فيها كان يواجه مذهب أرسطو فى شموله وقوته وما يتجلى فيه من جهد إنسانى عظيم ، فكان ذلك سبباً فى أن شعوره الدينى أو إيمانه بالنبوات وعلومها قد تنبّه لنفسه على نحو إرادى أو غير إرادى ، فلم يكن بد من أن يؤكد للنبوة خاصتها على نحو واضح . ورأيه يختلف عن التفسيرات النعسفية الوهمية التى نجدها عند فلاسفة الإسلام بعد ذلك (٢) .

يقول الكندى إن علوم الفلاسفة والعلوم البشرية العادية إنما تأتى ثمرة لتكليف البحث والحيلة والقصد إلى المعرفة والاعتداد بالرياضيات والمنطق فى زمان طويل ، طبقاً للنهج العلى والفلسفى . أما علوم الأنبياء — وهى تشمل ما تشمله علوم الفلسفة من حقائق ظاهرة وخفية — فهى غير محتاجة إلى شيء مما تقدم ، لأنها تكون من طريق فعل إلهى فى نفوس الأنبياء ؛ وهذا الفعل يطهرها وينيرها ويهيئها للعلوم الإلهامية بإرادة الله . وهذه فى نظر الكندى خاصة عجيبة تعلو على الطبيعة ، وهى تميز بين الأنبياء وبين غيرهم وتؤثر فى الناس

(١) راجع ما يقوله دى بور مما يجوز أن يكون تفصيلاً لفكرة الكندى فى هذا الشأن ، ودى بور لا يذكر مرجعاً لذلك — تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٢٨ من الطبعة الثانية .

(٢) راجع رأى الفارابى مثلاً فى ص ١٥٩ من كتاب دى بور ، ط . ثانية ، خصوصاً الموضع المشار إليه من كتاب المدينة الفاضلة .

فيخضعون للأنبياء وينقادون إليهم ، كأنما قد انعقدت الفطر الإنسانية على تصديق الأنبياء وقبول علومهم .

أما من حيث الخصائص فإننا نجد علوم الأنبياء — عند تأمل صورتها اللفظية — مرسزة بينة محيطة بالمطلوب قريبة السيل إلى العقل النير الصافي ، لأنها تفيض عن معين العلم الإلهي الأزلي الكامل الذي لا نهاية له . ويضرب الكندي لذلك مثلاً من الوحي الذي نزل على محمد عليه السلام ، وهو ما جاء في القرآن جواباً عن سؤال وجهه منكرو البعث من العرب ، وهو قولهم : « من يحيي العظام ، وهي رميم ؟ » .

وهنا يفسر الكندي الآيات التي أوحاها الله جواباً على ذلك ، من قوله تعالى : « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » ، إلى قوله : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له : كن ! فيكون <sup>(١)</sup> » ، تفسيراً فلسفياً ، هو مثال للتفسير الفلسفي في ذلك العصر ، وفيه يبرز فيلسوفنا الأصول النظرية التي تتضمنها هذه الآيات من جهة ، ويستخرج النتائج التي تلزم عنها من جهة أخرى ، وهي :

١ — وجود الشيء من جديد ، بعد كونه وتحلله السابقين ، ممكن ، بدليل مشاهدة وجوده بالفعل مرة ، لا سيما أن جمع المتفرق أسهل من إيجاد وإبداعه عن عدم ، وإن كان لا يوجد بالنسبة لله شيء هو أسهل شيء هو أصعب — هذا الدليل موجود في الآيات في كلمات قليلة : « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » .

٢ — ظهور الشيء من نقيضه ، كظهور النار من الشجر الأخضر ، يمكن وواقع تحت الحس . وإذن يمكن أن تدب الحياة في الجسد المتحلل الهامد مرة أخرى ، وذلك أيضاً على أساس المبدأ الأكبر ، وهو أن الشيء يمكن أن يوجد من العدم المطلق بفعل المبدع الحق — هذا الدليل موجود في آية : « الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً ، فإذا أنتم منه توقدون » . وقد انتفع به الأشعري في اثبات إمكان البعث <sup>(٢)</sup> .

(١) الآيات الأخيرة من سورة ٣٦ ، يس .

(٢) راجع رسالة الأشعري في « استحسان الخوض في الكلام » طبعة حيدر آباد ص ٥ — ٦ . والأشعري يستفيد في هذا الباب بروح تفكير الكندي على نحو ظاهر .

٣ — خلق الإنسان أو إحيائه بعد الموت أيسر من خلق العالم الأكبر بعد أن لم يكن ، وهذا هو مضمون آية : « أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ » بلى ! وهو الخلاق العليم .

٤ — الخلق ، والفعل مطلقاً ، مهما عظم المخلوق ، لا يحتاج من جانب الله المبدع لا إلى مادة ولا إلى زمان — خلافاً لفعل البشر الذي لا يتم إلا في زمان ويحتاج إلى مادة تكون موضوع الفعل ؛ وهذا هو معنى آية : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له : كن ! فيكون » . وهذه الآية ، في رأي الكندي ، إجابة عما في قلوب الكفار من النكير بسبب ظنهم أن الفعل الإلهي المتجلى في خلق العالم الكبير يحتاج إلى زمان يناسب عظمته ، قياساً منهم لفعل الله على فعل البشر ، لأن فعل البشر لما هو أعظم يحتاج إلى مدة زمانية أطول ، فجاءت الآية حاسمة في بيان نوع الفعل الإلهي وأنه إبداع بالإرادة الخالقة والقدرة المطلقة ، لا يحتاج إلى مادة ولا إلى امتداد زمني .

ولا يغفل الكندي عن اعتراض شكلي يمكن توجيهه إلى فكرة الخلق المطلق من طريق أمر التكوين الإلهي ، وهو قول الله للشيء : « كن » ، ذلك أن الشيء ، ما دام لم يبرز إلى عالم الوجود ، لا يمكن أن يوجه إليه خطاب . يقول الكندي إن التعبير في آية : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له : كن ! فيكون » ، تعبير مجازي ، فيه يوصف الشيء بما ليس له ، وهذا النوع من المجاز معروف في لغة العرب الذين خوطبوا بالقرآن والذين من عادتهم أن يستعملوا في كلامهم عن الأشياء ما لا يكون لها في الطبع . ويسوق فيلسوفنا على سبيل التمثيل لذلك ، البيتين المشهورين في مخاطبة الليل لامرئ القيس بن حجر الكندي <sup>(١)</sup> وهو أحد أعضاء أسرة فيلسوف العرب الأولين .

يقول الكندي بعد تفسيره هذه الآيات الكريمة : « فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع ، في قول بقدر حروف هذه الآيات ، ما جمع الله ، جل وتعالى ، إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها من إيضاح أن العظام تحي بعد أن تصير رمياً وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشيء يكون من نقيضه ؟ »

(١) ص ٣٧٦ من الرسائل .

فيخضعون للأنبياء وينقادون إليهم ، كأنما قد انعقدت القطر الإنسانية على تصديق الأنبياء وقبول علومهم .

أما من حيث الخصائص فإننا نجد علوم الأنبياء — عند تأمل صورتها اللفظية — موزعة بينة محيطة بالمطلوب قريبة السيل إلى العقل النير الصافي ، لأنها تفيض عن معين العلم الإلهي الأزلي الكامل الذي لا نهاية له . ويضرب الكندي لذلك مثلاً من الوحي الذي نزل على محمد عليه السلام ، وهو ما جاء في القرآن جواباً عن سؤال وجهه منكرو البعث من العرب ، وهو قولهم : « من يحيي العظام ، وهي رميم ؟ » .

وهنا يفسر الكندي الآيات التي أوحاها الله جواباً على ذلك ، من قوله تعالى : « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » ، إلى قوله : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له : كن ! فيكون <sup>(١)</sup> » ، تفسيراً فلسفياً ، هو مثال للتفسير الفلسفي في ذلك العصر ، وفيه يبرز فيلسوفنا الأصول النظرية التي تتضمنها هذه الآيات من جهة ، ويستخرج النتائج التي تلزم عنها من جهة أخرى ، وهي :

١ — وجود الشيء من جديد ، بعد كونه وتحلله السابقين ، يمكن ، بدليل مشاهدة وجوده بالفعل مرة ، لا سيما أن جمع المتفرق أسهل من إيجاد وإبداعه عن عدم ، وإن كان لا يوجد بالنسبة لله شيء هو أسهل شيء هو أصعب — هذا الدليل موجود في الآيات في كلمات قليلة : « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » .

٢ — ظهور الشيء من نقيضه ، كظهور النار من الشجر الأخضر ، يمكن وواقع تحت الحس . وإذن يمكن أن تدب الحياة في الجسد المتحلل الهامد مرة أخرى ، وذلك أيضاً على أساس المبدأ الأكبر ، وهو أن الشيء يمكن أن يوجد من العدم المطلق بفعل المبدع الحق — هذا الدليل موجود في آية : « الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً ، فإذا أنتم توقدون ، وقد انتفع به الأشعري في إثبات إمكان البعث <sup>(٢)</sup> » .

(١) الآيات الأخيرة من سورة ٣٦ ، يس .

(٢) راجع رسالة الأشعري في « استحسان الخوض في الكلام » طبعة حيدر آباد من ٥ - ٦ . والأشعري يستفيد في هذا الباب بروح تفكير الكندي على نحو ظاهر .

٣ — خلق الإنسان أو إحيائه بعد الموت أيسر من خلق العالم الأكبر بعد أن لم يكن ، وهذا هو مضمون آية : « أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ ! بلى ! وهو الخلاق العليم » .

٤ — الخلق ، والفعل مطلقا ، مهما عظم المخلوق ، لا يحتاج من جانب الله المبدع لا إلى مادة ولا إلى زمان — خلافاً لفعل البشر الذي لا يتم إلا في زمان ويحتاج إلى مادة تكون موضوع الفعل ؛ وهذا هو معنى آية : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له : كن ! فيكون » . وهذه الآية ، في رأى الكندي ، إجابة عما في قلوب الكفار من التكبر بسبب ظنهم أن الفعل الإلهي المتجلى في خلق العالم الكبير يحتاج إلى زمان يناسب عظمته ، قياساً منهم لفعل الله على فعل البشر ، لأن فعل البشر لما هو أعظم يحتاج إلى مدة زمانية أطول ، فجاءت الآية حاسمة في بيان نوع الفعل الإلهي وأنه إبداع بالإرادة الخالقة والقدرة المطلقة ، لا يحتاج إلى مادة ولا إلى امتداد زمني .

ولا يغفل الكندي عن اعتراض شكلي يمكن توجيهه إلى فكرة الخلق المطلق من طريق أمر التكوين الإلهي ، وهو قول الله للشيء : « كن » ، ذلك أن الشيء ، ما دام لم يبرز إلى عالم الوجود ، لا يمكن أن يوجه إليه خطاب . يقول الكندي إن التعبير في آية : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له : كن ! فيكون » ، تعبير مجازي ، فيه يوصف الشيء بما ليس له ، وهذا النوع من المجاز معروف في لغة العرب الذين خوطبوا بالقرآن والذين من عادتهم أن يستعملوا في كلامهم عن الأشياء ما لا يكون لها في الطبع . ويسوق فيلسوفنا على سبيل التمثيل لذلك ، البيتين المشهورين في مخاطبة الليل لا مري القيس بن حجر الكندي <sup>(١)</sup> وهو أحد أعضاء أسرة فيلسوف العرب الأولين .

يقول الكندي بعد تفسيره هذه الآيات الكريمة : « فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع ، في قول بقدر حروف هذه الآيات ، ما جمع الله ، جل وتعالى ، إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها من إيضاح أن العظام تحي بعد أن تصير رمياً وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشيء يكون من نقيضه ؟ !

(١) س ٣٧٦ من الرسائل .

كأن من ذلك الألسن المنطقية المتحيلة<sup>(١)</sup> وقصرت عن مثله نهايات البشر وحجبت عنه العقول الجزئية<sup>(٢)</sup> .

وهكذا نجد عند الكندي نموذجاً من تفسير القرآن تفسيراً علمياً فلسفياً ، لا تكلف فيه ولا إغراب ، يجب أن نضعه إلى جانب التفسيرات التي حفظت إلينا عن ذلك العهد مثل تفسيرات النظام<sup>(٣)</sup> ، وأبي الهذيل والجاحظ من المفكرين المتفلسفين ، لكي نعرف كيف فهمت آيات القرآن في ذلك العصر في ضوء التفكير النظري ، وكيف كانت هذه الآيات مصدراً لأصول وآراء وبواعث فكرية ومثارة لمشكلات وحلول لها تقابل ما يوجد في الميدان الفلسفي ، وكيف احتج بها المتكلمون أو استندوا إليها في أدلتهم<sup>(٤)</sup> ، وكيف كان القرآن بوجه عام عاملاً موجهاً للفكر الفلسفي .

ومجمل القول أن الكندي مع سعة معارفه ومعرفته الجيدة بمذاهب اليونان ، خصوصاً أرسطو ، يقف في أرض الدين بقدم ثابتة ، فيدافع عن النبوة بالإجمال وعن النبوة المحمدية خاصة ، ويفهم الوحي الإسلامي فهماً فلسفياً . ولا تفتأ تظهر في رسائله عبارات واضحة تدل على روح الإيمان العميق . وهو كما سنرى يخالف أرسطو في قدم العالم ويؤكد العناية الإلهية وصفات الإله المبدع الفعال المدبر الحكيم . ويخرج من نظره الفلسفي بوجه نظر عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفي وتنتهي إلى مذهب ديني فلسفي معاً . وهذا ما قد يجوز أن البيهقي أراد أن يعبر عنه بقوله أن فيلسوف العرب قد جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات<sup>(٥)</sup> .

### بناء العالم<sup>(٦)</sup>

يأخذ الكندي في تصويره لبناء العالم المادي بمذهب أرسطو من بعض

(١) ولعلها المحبة بمعنى النكرة . (٢) نفس المصدر المتقدم .

(٣) راجع كتابنا عنه ص ٤٠ فما بعدها وص ١٤٧ .

(٤) نجد هذا في مواضع متفرقة من كتاب الانتصار للغياط وفي كتاب الإبانة ورسالة استحسان الخوض في الكلام للأشعري وغير ذلك من كتب الكلام الأولى بل في كتب الفلسفة مثل كتب الفارابي وابن سينا .

(٥) نعمة صوان الحكمة ص ٢٥ من طبعة لاهور ١٣٥١ هـ .

(٦) راجع رسالة الكندي في العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص ٣١٤ فما بعدها ورسائله في طبيعه الفلك ، وستظهر في الجزء الثاني من هذه الرسائل .

الوجوه ، ويخالفه من وجوه أخرى : في وسط العالم هذه الأرض وما عليها من الحرث والنسل ، وهي كرة ثابتة في مكانها ، وتحيط بها كرة من الماء ، على سطح الأرض وفي الطبقات الأولى من الجو ، وتحيط بذلك كرة من الهواء ، تحيط بها أخيراً كرة من النار<sup>(١)</sup> . وهذه هي العناصر الأربعة التي يأخذ كل منها مكانه الطبيعي بحسب خاصيته الأساسية — الحرارة أو البرودة أو اليبس أو الرطوبة . وبحسب فعلها الناشئ عن درجة تغلبها وما يترتب على ذلك كله من خفة أو ثقل وسرعة أو بطء ، بحيث ترتب هذه العناصر ، كل في مكانه الذي يطلبه ، حتى ينتهي إليه بحركة طبيعية ، فإذا وصل إليه لا يتعداه . وهكذا تكون الأرض هي أسبق العناصر إلى المركز ويلبها الماء ، ويكون أسبقها في اتجاه نهاية العالم النار ويتلوها من الداخل الهواء . فالتضاد بين النار والأرض في الكيفيتين الفاعلتين للخفة والثقل وهما الحرارة والبرودة ، وكذلك توافقهما في الكيفية المنفعلة ، وهي اليبس المسبب للسرعة في الخفيف والثقل ، يجعل كلا منهما في طرف ، بحيث يكون التباعد بينهما على أقصى ما يكون بين جرمين . أما الهواء والماء فهما وإن كانا متضادين في القوة المسببة للخفة والثقل ، فهما متوافقان بالرطوبة في القوة الفاعلة للبطء ، فاتخذاً مكاناً وسطاً ، وإن كان الهواء أقرب إلى خارج الكون من الماء .

وبين كرات هذه العناصر تداخل في حدودها المشتركة ، لكن ليس بينها تفاعل ، وإلا لتحولت إلى طبيعة واحدة . أما العلة التي تسبب ما يقع فيها من تغير فهي عوامل ناشئة عن أوضاع الأجرام العليا وحركاتها وموقعها بعضها بالنسبة لبعض وبالنسبة للأرض ، بحسب النظام الذي وضعته الإرادة الإلهية الحكيمة<sup>(٢)</sup> .

وبعد أكر العناصر تتراس الأفلاك بأجرامها ، من الفلك الذي فيه القمر إلى الفلك الأقصى الذي يحيط بالعالم ، وهو فلك مقفل ، ليس خارجه شيء ، لا خلاً ولا ملاء ، أي لا مكان خال ولا مكان مملوء بحسب<sup>(٣)</sup> . وإذا كانت العناصر

(١) يثبت الكندي كرية هذه العناصر في رسالة خاصة يجدها الفارابي في الجزء الثاني ، وعنوانها : رسالة في أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل .

(٢) راجع رسالة العلة الفاعلة القريبة .

(٣) يثبت الكندي هذا في كتابه في الفلسفة الأولى ص ١٠٨ — ١١٠ من الرسائل .

التي في داخل الفلك لا تتحرك إلا حركة مستقيمة : إما من الوسط نحو الخارج وإما من الخارج نحو الوسط ، فإن حركة الفلك دائرية . هو يدور حول نقطة ثابتة هي مركز العالم . وبما أن حركة الشيء تكون بحسب طبيعته أو تركيبه ، بحيث تكون الحركة البسيطة للجسم البسيط والمركبة المركب وتكون حركة المركب بحسب العنصر الغالب في تركيبه ، فلا بد أن تكون الأشياء المختلفة في الحركة مختلفة في الطبيعة والكيفية الغالبة عليها — وهذه قاعدة أساسية — وأن يكون للفلك تبعاً لذلك طبيعته التي تخالف طبائع العناصر الأربعة (١) . فيما أن حركته دائرية فهو ليس له صفات العناصر الأربعة ، فهو ليس بخفيف ولا ثقيل ولا حار ولا بارد ، ولا رطب ولا يابس إلخ . وإذا كانت العناصر كائنة فاسدة في بعض أجزائها ، فإن الفلك لا يعترضه كون ولا فساد ولا نمو ولا نقص ولا استحالة سوى الحركة المكانية ، بل هو ثابت الحال بسيط الطبيعة ، دائم الحياة بالشخص ، وإن كان حادثاً ؛ لأنه مبتدع ابتداءً ، عن عدم ككل شيء سوى الله ، ولأنه — على الأقل — مركب من هيولى وصورة ، والمركب حادث ( ص ١٦٩ ، ٢٥٣ من الرسائل وكلام الكندي في التركيب في الجزء الثاني) . وهو لا يمكن أن يكون مركباً من العناصر الأربعة ، وإلا لما كانت حركته دائرية من جهة أو لتغلبت أركانها التي يتألف منها وتفاست حتى ينحل كما تنحل الأجسام المركبة من العناصر من جهة أخرى . والفلك الأقصى بما فيه من أجرام — يسميها الكندي الأشخاص العالية — كائن حي ناطق بمنزلة ، يرى من قوى الشهوة والغضب ، متحرك حركة حيوانية مؤثرة في العالم الأسفل ( أنظر رسالتي العلة الفاعلة وسجود الجرم الأقمي ) .

والعالم في جملته قسيمان : الأول يمتد من الأرض إلى حدود الفلك الذي فيه القمر ، وهو العالم المملوء بالعناصر الأربعة وما تركب منها . ولما كانت هذه العناصر ذات كيفيات متضادة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، فهو عالم التغير والكون والفساد . غير أن العناصر ليست كائنة فاسدة في جملتها بل في بعض أجزائها فقط . أما المركبات منها من الأجسام الحية والحساسة المتحركة فهي كائنة فاسدة من حيث الشخص وإن كانت من حيث النوع باقية للبدن المقدرة

(١) يخص فيلسوفنا رسالة لإثبات ذلك ، يجدها القاري في الجزء الثاني .

لها . والثاني يمتد من فلك القمر إلى نهاية العالم ، وهو ليس خاضعاً لقوانين الكون والفساد ، لأنه ليس ذا كيفيات كما تقدم . والعالم كله متحرك إما حركة مكانية يتغير فيها مكان الشيء ومركزه ( حركة النقلة ) أو يتغير فيها مكان أجزائه دون مركزه ( حركة الفلك الدائرية ) أو تتغير فيها الحدود التي تنتهي إليها نهاياته ، قريباً من المركز أو بعداً عنه ( حركة الربو والاضمحلال ) أو حركة تغير للكيفيات المحمولة فقط ( حركة الاستحالة ) أو حركة تبدل لجوهر الشيء نفسه ( حركة الكون والفساد = الوجود والعدم ) (١) . والكرة الأرضية التي عليها الحرث والنسل بالنسبة للعالم كالعلامة الصغيرة التي لا قدر لها (٢) .

إلى هنا لا نكاد نجد شيئاً جديداً عند الكندي ، لو قارنا آراءه بآراء أرسطو . ولكن الكندي يقول بحدوث العالم وبأنه قد أبدع دفعة واحدة ، سواء منه الفلك بما فيه أو عالم العناصر وما تركب منها . والعناصر قد أبدعت لا في أماكنها الطبيعية التي تشغلها الآن ، بل مختلطة بعضها ببعض ، وإبداعها مقترن بحركتها . وكل منها طلب ، من المكان الذي أبدع فيه ، حيزه الذي يطلبه بحسب قوانين طبيعته . وإذا كان أرسطو يرى أن نظام العالم الحالى أزلناشئ عن شوق المادة إلى الله فإن فيلسوف العرب يرى أن العالم مخلوق بفعل إرادى حكيم من جانب المبدع ، وهو بما فيه من حكمة ونظام يحقق الإرادة الإلهية التي جعلت الأشياء بعضها عللاً لبعض . فالعالم بقوانينه وجريان حركاته وحوادثه وخروج أشياءه وحوادثه من القوة إلى الفعل ، ينتهى إلى إرادة فاعلة أو إلى أمر الأمر — كما يقول فيلسوفنا — وهذا عنده معنى من معاني الطاعة بل السجود لله . وبالرغم من أن الكندي يعرف معنى العشق وفعله في الأشياء (٣) ، فإنه يستبعد فكرة أرسطو في عشق المادة لله ويرى أن علاقة العالم بالله هي علاقة طاعة للإرادة الخالقة المنظمة . وبما أنه ليس في الطبيعة شيء عبث ، كما يقول الكندي (٤) فإن لكل شيء في العالم وظيفته بحسب نظام الكل الذي وضعت الإرادة الإلهية .

(١) راجع أنواع الحركة في ص ١١٧ ، ٢٠٤ ، ٢٥٩ من الرسائل . والكندي يمزج معنى التبر والحركة والفعل عند أرسطو ويعتبرها كلها حركة بما فيها الكون والفساد .

(٢) ص ٢٥٦

(٣) ص ٢٤٩ — ٢٥٠

(٤) ص ٢٥٤

## حدوث العالم :

لا يتعرض الكندي لبيان قصة خلق هذا العالم بما فيها من غموض ، ولا هو يجارى أفلاطون في خيالاته التي بين بها كيفية الخلق في قصة طيماوس ، ولا يستهويه مذهب أرسطو في المادة العاشقة للصورة والله ، مما هو أدخل في باب التصوير الفني منه في باب النظر الفلسفي ، ولا هو ينتفع — أخيراً — بنظرية الصدور المعروفة منذ المذهب الأفلاطوني الجديد ، والتي أريد بها تقريب الشقة التي لانهاية لها والتي تفصل بين الإله الواحد المتعالى البرىء عن المادة وبين عالم المادة الجسماني المتكثّر المتغير ، من طريق ملئها بعدد متناه من كائنات متوسطة متحددة في روحانياتها ، فجاءت في الحقيقة فشلاً فلسفياً ودينياً ، مادته الخيال ، ولكن تشبّت بها فلاسفة الإسلام بعد الكندي كما تشبّت بها غيرهم من قبل — ونجد لها صورة واضحة في الفلسفة الإسلامية على يد الفارابي ؛ بل يضرب الكندي عن هذا وأمثاله صفحاً ويكتفى بأن يقرر في وضوح وصراحة ما ثبت لديه بالدليل من القول بأن هذا العالم محدث من لا شيء «ضربة واحدة» ، في غير زمان ومن غير مادة ما ، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعاله أولى ، هي الله (١) . ووجود هذا العالم وبقاؤه ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الإرادة الإلهية الفاعلة لذلك ، بحيث لو توقف الفعل الإرادي من جانب الله لانعدم العالم ضربة واحدة وفي غير زمان أيضاً (٢) .

ودليل فيلسوفنا على حدوث العالم هو الدليل المستند إلى مبدأ التناهي في كل ما هو موجود بالفعل أو قد وجد بالفعل ، وهو الدليل المشهور عن المعتزلة في عصر الكندي . ولكن الكندي يقيمه على أساس فلسفي واضح متين . ويدل على أهمية مسألة التناهي وضرورة إثباته أن الكندي يتناولها في أربع من رسائله (٣) .

(١) يقول ساعد (س ٨٢) إن الكندي « كتاب التوحيد » المشهور باسم « فم الذهب » ( ؟ ) ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمان وإن الكندي نصر هذا المذهب بحجج غير صحيحة ، بعضها سوفسطائية وبعضها خطابية . ويظهر أن ساعدا يتعامل على فيلسوف العرب ، لأن أدلة الكندي كما سنرى أدلة جيدة ، وإن كان ليس بين أيدينا الكتاب الذي يذكره ساعد .

(٢) راجع مثلاً س ٢٤٣ ، ٢٤٧ من الرسائل .

(٣) س ١١٤ — ١٨٨ ، ١٩٢ ، ١٩٤ — ١٩٨ ، ٢٠٢ — ٢٠٩ من الرسائل .

ولا يمكن أن تتبين قيمة رأى فيلسوف العرب في حدوث العالم إلا إذا عرفنا : أولاً ، رأى أرسطو في قدم العالم ، وخصوصاً أدلته التي أراد بها إثبات أزلية الحركة وبقائها .

يقول أرسطو بتناهي هذا العالم من حيث الامتداد الجسمي في المكان ؛ وذلك على أساس أن العالم جسم ، وأن الجسم — لكي يكون جسماً — لا بد أن يكون محدوداً بسطح ، وأن من المستحيل أن يوجد جسم بالفعل لانهاية له ، لأن اللامتناهي لا يوجد أبداً بالفعل (١) .

غير أن أرسطو يقول بقدم العالم من حيث حركته ومن حيث مدة وجوده وهو يستند في ذلك إلى قضايا يقررهما ، مثل أن المبدأ المحرك للعالم ثابت ، ثم يستنتج منها — دون أن تؤيده في استدلاله ضرورة عقلية — وجوب قدم الحركة وبقائها وقدم المتحرك (العالم) وبقائه (٢) ؛ أو هو يستند إلى قضايا يضعها — دون أن يبرهن عليها برهنة كافية — ثم يجعلها أساساً لاستدلاله ، مثل قوله بقدم الهيمولي (٣) ، أو هو يستند أخيراً إلى فكرة ارتباط الزمان بالحركة ، لأن الزمان هو مقدار الحركة — أو عدد الحركة كما يقول — من حيث التقدم والتأخر ، ولأنه لا يمكن تصور بداية للزمان ، نظراً لأن الإنسان يتخيل قبل كل زمان زماناً ، مما ينشأ عنه كله — في زعم أرسطو — أن العالم بشخصه قديم متحرك من الأزل إلى الأبد في زمان لانهاية له .

ويسوق أرسطو لإثبات أزلية الحركة هذه الأدلة الآتية (٤) :

(١) يجد الفارابي أدلة أرسطو على وجوب تنامي الجسم في كتاب الطبيعة — الكتاب الثالث ، القسم الخامس (س ١٢٠٤ — ٨ — ١٢٠٦ س ٨) وفي كتاب ما بعد الطبيعة — الكتاب الحادي عشر ، القسم العاشر (س ١٠٦٦ ب — ١٠٦٧ ب) مثلاً . ونلاحظ أنها أدلة ليست في قوة دليل الكندي المستند إلى الرياضيات — كما سنراه بعد قليل — مهما كان مصدر دليل فيلسوف العرب .

(٢) راجع كتاب الطبيعة — الكتاب الثامن ، القسم السادس ، س ٢٠٩ ب — س ٢٠٨ — ٢٠٩ س ٣٢ — ٣٣ ، س ١٢٦٠ س ٣ — ٢٠ .

(٣) راجع مثلاً كتاب الطبيعة — آخر الكتاب الأول س ١٩٢ س ١٣ — ٣٤ .

(٤) كتاب الطبيعة — الكتاب الثامن ، القسم الأول ، س ١٢٥١ ب . والنصوص المذكورة فيما يلي متفولة عن اليونانية مباشرة ، وذلك بفضل معاونة الزميل الفاضل الأستاذ أمين سلامة ، أمين حجرة النفود بمكتبة الجامعة .

أولاً : الحركة هي كمال المتحرك من حيث هو متحرك، (ἐντελέχεια) τοῦ κινητοῦ ἢ κινητόν، يعني كون المتحرك بالقوة متحركاً بالفعل؛ فلا بد للحركة من أن يوجد المتحرك أولاً، كما أنه قبل الاحتراق لا بد أن يوجد ما يقبل الاحتراق، ثم يقول: إن الأشياء إما أن تكون حادثة أو قديمة، فلو كان كل واحد من المتحركات حادثاً لوجب أن يكون ثم تغير آخر أو حركة أخرى قبل التغير أو الحركة التي نحن بصدددها، بواسطة يحدث ماله بالقوة أن يتحرك ويحرك. ومعنى هذا — في رأى أرسطو — أن الحدوث تغير. وبما أن التغير ينشأ عن حركة متقدمة عليه، فلا بد أن يكون قبل الحركة التي حدثت بها الأشياء حركة أخرى؛ فافتراض حدوث الحركة تناقض، فلا بد أن تكون الحركة قديمة. ثم يقول فيلسوف اليونان: «أما لو كانت الأشياء موجودة دائماً بدون حركة، لبدا التناقض من نفسه للتأملين؛ فإذا ساروا قليلاً أصبح التناقض أشد حتمية. فإذا كان بين الكائنات ما هي محركات وما هي متحركات، وكان، في وقت ما، يصبح أحدها محركاً أول والآخر متحركاً أول، وفي وقت آخر لا يكون شيء من هذا كله (متحركاً) بل يسكن، فلا بد أن شيئاً سابقاً تحرك، لأن السكون له علة ما، إذ السكون عدم وجود الحركة، وإذن فقد كان قبل الحركة الأول تغير متقدم عليها». ومعنى هذا، بحسب تفكير أرسطو، أن سكون الأشياء التي افترض أنها قديمة ساكنة لا يكون إلا بعد حركة ويحتاج إلى علة تحده، فالحركة سابقة على السكون، فهي قديمة. ولكن هذه النتيجة التي ينتهي إليها أرسطو ليست لازمة لزوماً ضرورياً، حتى بحسب الفرض الذي يفترضه هو. هذا إلى أن افتراض وجود الحركة القديمة يؤدي إلى عين الإشكال.

ثانياً : يكون المحرك محركاً والمتحرك متحركاً، إذا توفر شرط تقاربهما، وهذا التقارب حركة، فلو كانت الحركة الأولى حادثة لكان قبلها حركة — فالحركة قديمة.

ثالثاً : لا يمكن أن يكون تقدم وتأخر إلا إذا كان هناك زمان، ولا يكون الزمان إلا إذا كانت هناك حركة فإذا كان الزمان هو عدد الحركة أو كان حركة، فما دام الزمان قديماً، فيجب أن تكون الحركة قديمة. بعد هذا يقول أرسطو رداً على أفلاطون الذي يقول بحدوث الزمان مع السماء: «إذا كان لا يمكن أن يوجد الزمان ولا أن يدرك إلا، بالآن، وكان الآن شيئاً متوسطاً يصل البداية والنهاية

معاً، بداية الزمان المستقبل ونهاية الزمان الماضي؛ فلا بد أن يكون ثم زمان دائماً، لأن نهاية آخر زمان نكون بصددده تصير مستقبلاً في الآن؛ لأننا لا يمكن أن ندرك من الزمان إلا الآن. وعلى هذا فبما أن الآن، بداية ونهاية، فلا بد بالضرورة أن يكون في ناحيته زمان دائماً. وإذا كان هذا هو شأن الزمان، فمن البين أنه لا بد أن تكون الحركة أيضاً كذلك، لأن الزمان حال من أحوال الحركة (١).

أما فيما يتعلق بإثبات عدم فناء الحركة في المستقبل فإن أرسطو يستعمل نفس الاستدلال المتقدم من حيث الجوهر: فكما أن افتراض حدوث الحركة أدى إلى القول بتغير متقدم على الحركة الأولى، أي أدى إلى القول بحركة سابقة، فكذلك سيكون بعد الحركة الأخيرة — لو فرضنا فناء الحركة — تغير يأتي بعدها، أي حركة؛ ذلك لأن الأشياء — بعد وقوف الحركة — لن تزال في ذاتها قابلة للحركة والتحريك؛ ومعنى هذا — في رأى فيلسوف اليونان — أنه يجوز أن تقع الحركة من جديد. هذا إلى أن الشيء القابل للعدم — يقصد أرسطو الحركة التي ستفنى — لا بد له من معدوم، وهذا لا بد له بدوره من معدوم وهكذا إلى غير نهاية؛ وهذا كله يتضمن الحركة، فافتراض فناء الحركة يقتضي الحركة دائماً، ففنائها مستحيل، فلا بد أن تكون الحركة أبدية.

إن الاضطراب وضعف أساس الاستدلال وعدم استناد مقدماته إلى العقل المطلق، كل هذا ظاهر تماماً في كلام أرسطو، كما أن المسيطر عليه نوع من التحليل يضرب في عالم الزم، وليس بين المبادئ التي يبنى عليها فيلسوف اليونان المبرز آراءه مبدأ صحيح سوى قوله بثبات العلة الأولى؛ أما أدلته التي يسوقها بعد ذلك فليس بينها دليل واحد يثبت أمام النقد أو يتضمن عنصر الإطلاق والضرورة الذي لا بد من توفره في البرهان لكي يكون قطعياً ملزماً. ويمكن أن نلاحظ باختصار مثلاً أن أرسطو يقول بضرورة تقدم المتحرك على الحركة، ولكنه لا يسير مع هذه الفكرة ولا يلتمس نوع العلة الفعالة التي تصلح حقيقة لإيجاد الحركة. ثم هو يفترض — كأحد الاحتمالات الممكنة عقلاً — حدوث الأشياء

(١) تجد دراسة الزمان أيضاً في كتاب ما بعد الطبيعة — السكتية الرابع — من القسم الرابع إلى الرابع عشر.

بل هو تلوح أمامه فكرة الحدوث المطلق — أو السكون المطلق عن عدم — أو العدم المطلق عن الحدوث (١) ، ولكنه لا يتمسك بمعنى الحدوث كنقطة بداية . ويستنتج ، بدلا من ذلك ، أن الشيء الحادث لا بد أن يتقدم عليه تغير أو أن يكون الحدوث حركة في المعدوم أو أن يكون المعدوم شيئا موجودا متعينا ، مع أن التغير لا يمكن — بحسب رأى أرسطو نفسه — أن يكون إلا بين طرفين ، وأن الوجود الحادث لا يقابله إلا العدم ؛ فبدلا من أن يتمشى أرسطو مع فكرة الحدوث التي يفترضها نراه يعدل إلى فكرة التغير أو فكرة الحركة في المعدوم ، مع أنها تناقض فكرة الحدوث وأن الحدوث لا يتحتم أن يكون حركة ، وأنه لا توجد حركة للحركة ولا تغير للتغير (٢) — ولا يجوز دخول ذلك في الاستدلال إلا على أساس فرض جديد — ثم ينتهي إلى ضرورة وجود شيء قبل الحدوث نفسه أو وجود حركة في المعدوم . وكذلك يفترض أرسطو قدم الأشياء وقدم سكونها ، فلا يتمسك بهذا الفرض تمسكا جديدا ، بل يفترض ضمنا أن هذا السكون جاء بعد حركة ؛ ولكن ذلك غير لازم ، إذا تمسكنا بالفرض ، وإلا للزم أن تكون الحركة في هذه الحالة مسبقة بسكون . . . . وهكذا . ثم إن أرسطو يعتبر أنه لكي تقع الحركة لا بد من شرط التقارب بين المحرك والمتحرك ؛ ولكن هذا لا ينطبق إلا على التحريك المادى بالمماس أو نحو ذلك في حدود ميدان العلل الطبيعية . أما الحركة الأصلية المطلقة فلا تحتاج إلى ذلك ، وخصوصا أن أرسطو يقول بأن الإله يحرك العالم دون أن يتحرك هو نفسه ، ويحركه وهو مفارق للبادء من كل وجه ، فلا يقرب ولا يماس ، بل هو عند فيلسوف اليونان يحرك العالم ، وهو مجهل العالم . وهكذا يمكن أن نلاحظ كأنما يريد أرسطو إثبات قدم العالم بعد أن قرر قدمه من أول الأمر .

ويرى أرسطو أن مهمة المحرك الأول بالنسبة للعالم لا تتجاوز تحريكه لمادة موجودة ، وذلك من حيث أن هذه المادة عاشقة للمحرك . وهذه الفكرة — إذا

(١) أنظر مثلاً ما بعد الطبيعة ص ١٠٦٧ ب س ٢١ فأ بعده ، وقارن كتاب الطبيعة — الكتاب الخامس ، القسم الأول ص ٢٢٥ أ س ١٢ — ٣٤

(٢) ما بعد الطبيعة — الكتاب الحادى عشر ، القسم الثانى ص ١٠٦٨ أ س ٨ فأ بعده ، وكتاب الطبيعة ص ٢٢٥ أ س ١٢ — ٣٤

صرفنا النظر عن تناقضها الداخلى — لا تتضمن في الحقيقة علاقة فعل بالمعنى الصحيح ، فضلا عن علاقة إيجاد ابتدائى أو إحداث أصيل ، مما يتحتم أن يفترضه الناظر ، كوجه من وجوه الاحتمالات الممكنة لا بد من النظر فيه . وإن إغفال أرسطو لذلك من أكبر الأخطاء التي نشأت عنها صعوبات كبيرة في مذهبه . وليس الإحداث أو الإيجاد مجرد تأثير لعل طبعية في معلول موجود ، عندما تتوفر لهذا التأثير شروطه ، من استعداد أو قرب أو بماسة أو ما إلى ذلك ، بل هو فعل إبداعى أصيل تبرز به صورة من صور الوجود لم تكن موجودة من قبل ، من حيث ما هي عليه في ذاتها الظاهرة على الأقل . ولا يتحتم في هذه الحالة أن يوجد الشيء من مادة سابقة متعينة أو غير متعينة ، ولا أن يؤول الشيء إلى هذه المادة ، كما لا يتحتم أن يسبق ذلك تغير ما أو حركة ما ، ولا أن يكون فعل الإيجاد في ذاته تحريكا من جانب المحرك المطلق لشيء موجود أو معدوم ، ولا أن يكون هذا الإيجاد ، أخيراً ، قبولا للحركة ، لأنه لا يوجد قبل وجود الشيء الحادث موضوع ما إلا تضليلا من الوهم الخادع — هذا كله دون إنكارنا أن تكون الحركة أو ضدّها من اللوازم التي لا تنفك عنها الموجودات المادية ، إذا وجدت بالفعل . والقول بحديث الشيء بعد أن لم يكن ، بفعل علة كاملة مطلقة على النحو الذى يمكن أن يوجد الشيء عليه ، ليس متناقضا أمام العقل الصرف ، لأنه لا يتضمن حكيم متضادين بالنسبة لشيء واحد — مثل قول القائل إن العالم موجود وإله في نفس الوقت ومن نفس الجهة معدوم أيضا — بل هو يتضمن الحكم بأن معلولا موجود عن علة موجودة ، وكان — إذا قورن في الذهن بما هو عليه — غير موجود من قبل (١) . ونقول : في الذهن ، لأنه قد يخيل لمن

(١) قد يتوهم بعض من يتعير في مشكلة حدوث العالم أن هذا الحدوث لشيء إيجابى وجوده من العدم المطلق . وهذا الوهم باطل ، لأن الحادث إنما يوجد بفعل علته ، فليس وجوده وجودا من لا شيء ولا وجوداً هو علة ذاته ولا وجوداً من صدفة . والقول بحدوث العالم معناه في الحقيقة القول بوجود علة فعالة فعلها ، علة فعالة بذاتها وقادتها من الأزل إلى الأبد ، وفعلها هو حقيقة هذه الأشياء التي تراها بحسب وسائلنا في المعرفة متعددة المظاهر والصور . وهذه المظاهر والصور متغيرة غير ثابتة الأحوال ولا واجبة الوجود ، فهي حادثة الشخص والصورة والأحوال — لا شك ، وإن كان فاعلها قديما . ولا يستطيع الناظر أن ينظر هذه النظرة إلا إذا قدر على التخلص من نسبة الإدراك الحسى ووسائله وواجهة الوجود الحق في ماهيته الحقيقية —

يُفَعِّلُ معنى الوجود المتحقق باعتبار موضوعه للفكر أن قبله أو خارجاً عنه  
عدمًا يقابله موضوعيًا ، على حين أن الأمر لا يتجاوز تقابلًا في الذات المتعقّلة  
بين إدراك وجود موضوعي ، مع التنبّه إلى ذلك ، وبين حالة عدم هذا الإدراك من  
قبل ، مما يجعل إلينا أن قبل الوجود أو خارجه عدمًا ، وما ذلك في الحقيقة  
سوى شعورنا بعد حالة المعرفة الجديدة علينا بحالة عدم المعرفة السابقة .

أما تصور أرسطو أن الهوى والزمان أزليان أبديان فذلك ناشئ عن الوهم ،  
لأن الوهم يعجز — لصلته القريبة بالحس — عن أن يتصور جسمًا إلا آتيا من ، أو  
صائرًا إلى جسم ، أو شبه جسم ، كما لا يستطيع أن يتصور زمانًا إلا وقبله زمان وبعده  
زمان . والزمان بحسب تصور أرسطو له مرتبط بالتغير والحركة ، وهو شأن  
من شئون الحركة ، هذا إلى أنه لا وجود له ، عند أرسطو إلا إذا كان هناك شعور  
يدرك التغير والحركة . وبالرغم من أن هذا المفهوم للزمان ليس هو المفهوم  
الوحيد ، فإن الإنسان يجب أن يندهش من أن يبنى أرسطو مذهبه على مثل  
هذه الفكرة السطحية في تصور الزمان . إن الزمان هو في الحقيقة مدة الوجود  
الاجتافي الثابت مقدرة تقديرًا كليًا في شعور واعٍ ، يدرك امتداد وجود ذاته ، حتى  
مع افتراض أن هذا الوجود ساكن أو ثابت الحال غير متغير .

الحق أن أكبر ما أوقع أرسطو في مذهبه المعروف في قدم العالم هو أنه  
افترض أن المحرك الأول إنما هو محرك من حيث هو صورة معشوقة ، فليس  
بينه وبين العالم علاقة حقيقية ، بل هو — إذا أئعنا النظر — فاعل أو محرك  
بالعرض . وليس هذا هو شأن العلة الحقيقية . هذا إلى أن نظرية أرسطو للإله

وفي ماهية فعله ، وقد خصصنا على استشفاف الوحدة والثبات وراء السكينة والتغير والتنوع .  
وهذه أول مراتب النظر العقل الصحيح ، لأن من العلوم في أول الفيلسوف والعلم أن حقائق  
الأشياء بما فيها الإنسان المفكر فيه ليست هي الأشخاص والصفات والأحوال البادية لنا على  
النحو الذي ندركه بالحواس أو نتصوره من طريقها . وهنا تسقط مشكلة قدم هذا العالم من  
حيث شخصه الخاص للتغير وتصبح المشكلة هي مشكلة قدم فعل الفاعل المطلق أو عدم قدمه ،  
وهذه مسألة أخرى . ومن مشكلة أخرى قد تخطر للإنسان وهي : هل الأصل الذي نشأت عنه  
فعل العلة المطلقة هذه الصورة التي عليها العالم قدم أم حدث ؟ وهذه مشكلة ثالثة . والمهم أن  
هذه الصورة التي عليها العالم حادثة . أما مسألة كيفية حدوثها أو مسألة نوع طبيعة العلاقة  
بين الفاعل المطلق وفعله فهما أيضًا مسألتان أخريان . وفي هذا ما يعمد للنظر في مشكلة قدم العالم  
من وجهة نظر جديدة .

من شأنها أن تجعله أشبه بالعلة الطبيعية منه بالمبدأ العاقل القادر المريد الذي  
يفعل ، عن حكمة وقدرة وإرادة ، فعلا يعين صور الأشياء وأحوالها وعلاقاتها  
طبقًا للقصد المناسب لذلك . ورأى أرسطو مجرد فرض أو زعم لا برهان عليه ،  
هو أشبه بتصور الفنان منه بتفكير الفيلسوف . وتقابله فكرة الفاعل المطلق  
بكل الصفات اللازمة للفعل ، وهذا ما يمكن أن نقام عليه الأدلة النظرية  
والسكونية الطبيعية والأدلة المستندة إلى الغائية البادية في الكون جملة وتفصيلاً  
وإلى التناسب في تركيب الأشياء ، بحيث تؤدي وظائفها تحقيقاً لأغراض لا تتحقق  
إلا بذلك . والقول بفاعل مطلق على هذا النحو يؤدي منطقياً إلى القول بحدوث  
صور الأشياء كلها حدوثاً مبدئياً ، دون وجود شيء آخر سوى العلة ودون أفعال  
أو تغير في ذات الفاعل من حركة أو قرب أو غيبة ، لأن هذه كلها من لواحق  
العلل المادية الطبيعية أو العلل الملائسة للبادة ، كما هو واضح .

وشرط الوجود الحادث أن يكون في ذاته ممكنًا من حيث الصورة التي يكون  
عليها . وهنا تزول الصعوبات المتصلة بأولية الحركة والزمان والتغير أو بأبديتها  
جميعاً ، لأن هذا لم ينشأ إلا عن عدم إدخال فكرة الحدوث في مجال الاعتبار —  
مع أن الحدوث مشاهد بالتجربة — وإلا عن التعثر في تشويش الوهم الخائل  
دون تأمل العقل المجرد لموضوعه .

لا شك أن كل مفكر ينظر في مذهب أرسطو لابد أن يؤدي به النظر إلى  
تبين ما يتضمنه هذا المذهب من صعوبات . وقد وقع هذا فعلاً في تاريخ الفلسفة عند  
مفكرى الإسلام وعند غيرهم . ولا شك أن الكندي تأمل مذهب أرسطو  
وتنبّه إلى ما في بنائه من نقط الضعف . ولذلك تجده لا يأخذ من مذهب أرسطو  
كله في هذا الباب إلا بمبدأين اثنين : أولهما معقول ، وهو أن الالامتناهي لا يمكن  
البتة أن يتحقق كله بالفعل ، أي أنه لا يخرج كله إلى الوجود ، والثاني هو  
أن الجسم والزمان والحركة مرتبطة في الوجود ، لا يسبق أحدهما الآخر .  
وهذا المبدأ يمكن إقامة الدلائل عليه . ثم يطبق فيلسوف العرب هذين المبدأين  
الذين يأخذ بهما أرسطو أيضاً تطبيقاً مستقيماً ، بحيث ينتهي إلى أن الجسم  
والحركة والزمان كلها متناهية ولها بداية وفيها حادثة . وهو يسير في استدلالاته  
على نحو طريف ، مستنداً إلى مقدمات رياضية كثيرة يذكرها ، وهذه المقدمات

قوى في الحقيقة قضايا بديهية يئس بتفسيرها أو د معقولة بغير متوسط ، (١) ، كما يقول الكندي . ولكنه يريد أن يسد باب اللجاج والجحود على المفكرين المكابرين ، فقرأه بغير الدليل المنطقي على صحة المقدمات الأساسية مما يذكره ، وذلك بأن يبين ما يؤدي إليه القول بخلافها من التناقض ؛ وهو يستعين في إقامة الدليل برموز الرياضيات والرسم المبين (٢) .

هذه المقدمات هي : (٣)

- ١ — الأعظام المتجانسة التي ليس بعضها أعظم من بعض متساوية .
  - ٢ — الأعظام المتساوية أبعاد ما بين نهاياتها ، متساوية بالفعل والقوة .
  - ٣ — الأعظام المتناهية لا يمكن أن تكون لا نهاية لها .
  - ٤ — إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها صارت غير متساوية (أو صار العظم المزيده عليه أعظمها وأعظم مما كان قبل الزيادة) .
  - ٥ — إذا نقص من العظم شيء كان الباقي أقل مما كان قبل أن ينقص منه .
  - ٦ — إذا نقص من العظم شيء ثم رد إليه كان الحاصل هو ما كان عليه العظم أولاً .
  - ٧ — لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لها ، أحدهما أقل من الآخر .
  - ٨ — العظم الأصغر من كل عظمين متجانسين بعد الأكبر منهما أو بعد بعضه .
  - ٩ — الأعظام المتجانسة التي كل واحد منها متناه جملتها متناهية .
- والمقدمات الأولى والرابعة والسابعة والتاسعة هي الأساسية التي يقيم الكندي عليها البرهان (٤) . وعلى أساس هذه المقدمات كلها الثابتة بالدليل أو المقبولة على أنها بديهية تفرض نفسها على العقل ، بشرع الكندي في إثبات أنه لا يمكن أن يوجد جسم بالفعل لا نهاية له .

(١) أنظر ص ٢٠٢

(٢) هذا ما تجده في رسالته في إيضاح تنامي جرم العالم ص ١٨٦ فإ بعدها

(٣) هذه المقدمات مأخوذة من جملة رسائله التي تكلم فيها عن تنامي العالم ، وهي تختلف في العدد وفي الصيغة بعض الاختلافات — أنظر ص ١١٤ ، ١٨٨ ، ١٩٤ ، ٢٠٢ ، وقد جملناها كلها هنا

(٤) ص ١٨٨ — ١٩١ من الرسائل .

والدليل يتلخص في أننا لو تصورنا من هذا الجسم المفروض أنه لا نهاية له بالفعل جزءاً محدوداً وفصلناه عنه بالوهم ، كان الباقي : إما متناهياً ، فيكون الكل متناهياً بحسب المقدمة التاسعة ؛ وإما أن يكون لا متناهياً ، وفي هذه الحالة الأخيرة لو زدنا عليه ما كان قد فصل منه بالوهم فإن الحاصل من ذلك — طبقاً للمقدمة السادسة — هو الذي كان أولاً ، أعني لا متناهياً . لكنه بعد إضافة الجزء المفصول أكبر منه قبل هذه الإضافة ، طبقاً للمقدمة الرابعة والخامسة . وإذا كان لا متناهياً أكبر من اللامتناهي أو يكون الكل مثل الجزء ، وهذا تناقض ، وفيه خلاف لما تثبته المقدمة الأولى والسابعة . وإذا فلا بد أن يكون الجسم الموجود بالفعل متناهياً وأن يكون جرم العالم متناهياً تبعاً لذلك (١) .

ويطبق الكندي فيما يتعلق بالحركة الماضية والزمان الماضي نفس المبدأ ونفس الدليل الذي يستند إليه ، فيقول أولاً : إن كل ما يلحق الجرم أو يكون محصوراً فيه أو محمولاً فيه من حركة أو زمان لا بد أن يكون متناهياً ، نظراً لتناهي الجرم (٢) . ولو كان كل من الحركة الماضية أو الزمان الماضي لا نهاية له لتختم خروج اللامتناهي إلى الفعل ، وهذا في ذاته مستحيل ، كما تقدم — هذا من جهة . ومن جهة أخرى يقول الكندي : لو أن كلاً من الحركة الماضية أو الزمان الماضي لا نهاية له لاستحال الانتهاء إلى الحركة الحالية أو إلى الزمان الحالي ، لأن ذلك لا يأتي إلا بعد أن يكون ما لا نهاية له — سواء الحركة أو الزمان — قد تحقق بالفعل ، وهو غير ممكن . وفوق هذا فإننا لو ثبتنا انتباهنا على نقطة معينة من الحركة أو الزمان لكأن هذه النقطة من غير شك خدأ فاصلاً ، كل ما قبله سبقه أو كل ما يعقبه متناه بالضرورة (٣) ، مع فرق هو أن الماضي من ذلك متناه بالفعل ، على حين أن المستقبل منه سيكون متناهياً دائماً إذا وقع ، وإن كان يمكن — نظراً لإمكان تزيده المستمر — أن يعتبر لا متناهياً بالقوة . هذا هو الاستدلال المباشر المستند إلى المبدأ العام ، وهو أن ما لا نهاية له لا يتحقق بالفعل .

(١) أنظر صورة الدليل في ص ١١٥ — ١١٦ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٤ — ١٩٦ من الرسائل

(٢) راجع مثلاً ص ١١٦ — ١٩٦

(٣) أنظر ص ١٢١ — ١٢٢ ، ١٩٧ ، ٢٠٥ من الرسائل

ولكن يمكن أن يُطرد الدليل التفصيلي ، بحيث يؤدي إلى وجوب تنامي كل كمية ، سواء أكانت حركة أو زماناً أو غيرهما ، على نحو ما رأينا في الدليل على تنامي الجسم .

على أن الكندي (١) — كأرسطو — يربط الزمان بالحركة ، ويربطهما أيضاً بالجسم . فالزمان زمان الجسم ، أي مدة وجوده ؛ لأنه ليس للزمان وجود مستقل . والحركة هي حركة الجسم ، وليس لها وجود مستقل . والجسم أيضاً كان في هذا العالم متبدل بأحد أنواع التبدل ، سواء كان هذا التبدل حركة الجسم حول مركزه أو حركته من مكان إلى مكان آخر أو كان حركة ربه أو اضمحلال (زيادة أو نقص) أو حركة في صورة الاستحالة أو حركة جوهرية في صورة الكون والفساد ( الوجود والعدم ) (٢) . وكل حركة معناها عدد مدة الجسم ، فالحركة إذن لا تكون إلا لئلا زمان . وعلى هذا فلا بد أن تكون الحركة موجودة إذا وجد الجسم (٣) ، لأنه لا يمكن أن يكون الجسم كان ساكناً ثم تحرك ؛ ذلك أن جرم العالم إما أن يكون حادثاً أو قديماً ، فإن كان حادثاً فإن وجوده عن عدم كون ، والكون أحد أنواع الحركة ؛ وإذن لحادث جرم العالم حركة ، فالحادث والحركة متلازمان . أما إن كان الجسم قديماً ساكناً يمكن له أن يتحرك ، ثم تحرك بعد ذلك ، فمعنى هذا أن الشيء الأزلي يتغير ؛ ولكن القديم لا يمكن أن يتغير (٤) . وإذا كان الجسم لا يوجد بدون حركة ، وكانت الحركة هي الشرط الأساسي لوجود الزمان ، وكان زمان الجرم هو مدة وجوده أو — كما يقول الكندي — هو « المدة التي هو فيها هوية » أو « الحال التي هو فيها إنية » (٥) — فإنه يلزم من هذا كله أن الجرم والحركة والزمان موجودة معاً ، لا يسبق أحدها الآخر . ولما كانت كلها متناهية ، وخصوصاً لما كان الزمان لا يمكن أن يكون لا متناهياً ، فإن مدة وجود العالم متناهية ؛ فالعالم حادث (٦) . ونلاحظ هنا أن الكندي

(١) أنظر ص ١١٧ من الرسائل .

(٢) راجع أنواع الحركة في ص ١١٧ ، ٢٠٤ ، ٢١٧ — ٢١٨ ، ٢٥٩ مثلاً .

والكندي لا يفرق بين الحركة والتغير .

(٣) ص ١١٧ — ١١٨

(٤) ص ١١٣ — ١١٤ ، ١١٨ — ١١٩

(٥) ص ١١٩ ، ٢٠٥

(٦) ص ١١٩ — ١٢٢ ، ١٩٧ — ١٩٨ ، ٢٠٣ — ٢٠٤

يخالف أرسطو مخالفة صريحة ، وذلك أنه على حين أن أرسطو يشكر أن يكون الكون ( الحدوث المطلق ) حركة (١) لأن ذلك يقتضي شيئاً تتم فيه الحركة ، نجد الكندي يقرر أن الإبداع ( الحدوث المطلق ) للجسم يقتضي بحركته . هذا إلى أن الكندي يقول ببداية الزمان قولاً صريحاً ، خلافاً لأرسطو (٢) .

ثم أن الجرم مركب من هيولى وصورة (٣) ، والتركيب تغير وحركة ، فالجسم حادث متحرك من أول الأمر .

نلاحظ شدة اهتمام الكندي بإثبات حدوث العالم . وهو يصل إلى ذلك خصوصاً من طريق إثبات وجوب تنامي الزمان . وفيلسوف العرب رسالة « في مائة الزمان والحين والدمر » أو « في مائة الزمان ومائة الدهر والحين والوقت » ، ورسالة يصعب معرفة ما فيها ، واسمها « رسالة في النسب الزمانية » (٤) ولكننا لا نعرف هذه الرسائل ، فلعلها كانت تعطينا فكرة الكندي المفصلة عن الزمان . على أنه بحسب الرسائل التي بين أيدينا لا يعتبر الزمان موجوداً قائماً بذاته ، بل يعتبر مدة وجود الجسم . وهنا نجد للزمان مفهوماً غير المفهوم الذي نجده عند أرسطو . والكندي يحاول جاهداً أن يثبت وجوب تنامي الزمان ، مستنداً إلى استحالة لا تنامي في الماضي — وإلا لخرج ما لا نهاية له إلى حيز الفعل . . . الخ كما تقدم . والحقيقة أن إثبات تنامي الزمان الماضي هو الأساس الوحيد لإمكان إثبات حدوث العالم . وإن أكبر ما وربط أرسطو في ضرورة القول بقدم العالم هو قوله بقدم الزمان وعدم تنامي وجعله الزمان عدداً للحركة بحسب شعور يدرك التغير والتقدم والتأخر ، بما أنتج لأرسطو ضرورة قدم المتحرك ، وهو الجسم ، تبعاً لذلك ، أعني ضرورة قدم هذا العالم المادي المتحرك .

وإذا كان أرسطو عندما نظرت في احتمال كون الأشياء حادثاً قد استنتج أن حدوثها يحتاج إلى حركة سابقة ، وبذلك أخطأ في تصور معنى الحدوث وطبيعته وأصلاته ، أعني كونه وجوداً مبتدأ لصورة حادث ، فإن الكندي يرى أن الحدوث مصحوب بحركة ،

(١) أنظر مثلاً كتاب الطبيعة ص ١٢٢٥ من ٢٠ — ٣٢

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٦ من ١٣ ، فإياه .

(٣) ص ١٢٠ — ١٢١ ، ٢٠٤ — ٢٠٥ من الرسائل .

(٤) الفهرست لابن النديم من ٢٦٠ ، الفقه من ٢٤٥ ، ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٣

بحيث تُبتدأ الأشياء المحدثّة متحركة، وبهذا يتقطع الطريق أمام الوهم الذي يريد أن يتصور قبل الحركة حركة. وما يزيد في قطع الطريق على الوهم أن الكندي يرى أن الإيجاد أو الإبداع يتم في غير زمان — وكذلك العدم أيضا — وذلك بفعل علة حقيقية فعالة. وعلى هذا فإن كل الصعوبات التي يثيرها أرسطو<sup>(١)</sup> حول ضرورة مادة سابقة على الحدوث أو حول ضرورة التدرج في الحدوث أو حدوث للحدوث أو حركة للحركة أو ككون المعدوم موجوداً متعيناً أو ككون الحدوث نفسه حركة إلى غير ذلك، تسقط تماماً. وإذا كان أرسطو يتصور الزمان على أنه عدد الحركة فإن الكندي يوافقه على ذلك؛ لكنه يرى فوق هذا أن الزمان هو مدة وجود الشيء، ما دام موجوداً، فإذا زال وجوده زال زمانه. وهكذا تمكن الكندي بفضل فهم جديد للزمان أن يتخلص من الوهم الذي يفترض زماناً قبل حدوث الأشياء. والمبدأ الخامس الذي يفصل بين فيلسوف العرب وفيلسوف اليونان هو القول بوجود تناهي كل ما وقع بالفعل سواء كان حركة أو زماناً موجوداً بالفعل أو متقصّياً. ويظهر أن الكندي لا يعبأ بالتمييز بين اللامتناهي الفعلي الموجود كله في وقت واحد وبين اللامتناهي المتقاضي، كالحركة والزمان الزائلين باستمرار، لأنه لا فرق في الحقيقة بين الأمرين، لأن كلاهما قد وجد بالفعل، سواء كان متساوفاً موجوداً معاً أو متلاحقاً متقضيّاً. أما المبدأ الثاني الخامس الذي يفصل بين الكندي وأرسطو فهو أن العلة الفاعلة بالمعنى الحقيقي لها الفعل المطلق، أعني الفعل الحق وهو إيجاد صور المحدثات إيجاداً أصلياً، وهذا ما لا يعرفه أرسطو، كما تقدم.

ونحن نلاحظ أن الخلاف بين الكندي وأرسطو خلاف فلسفي في الحقيقة، وإن كان رأى الكندي في إثبات حدوث العالم يتفق مع المبدأ الأكبر في الإسلام، وهو أن الله خلق هذا العالم المادي خلقاً إبداعياً غير مسبوق بشيء. ولا تخرج الاحتمالات فيما يتعلق بهذا العالم عن أن يكون: إما قديماً متحركاً على الدوام، وهذا اختيار أرسطو؛ أو قديماً تحرك بعد سكون، وهذا يرفضه

(١) كل القسم الثاني عشر من الكتاب الحادي عشر من كتاب ما بعد الطبيعة، والقسم الأول من الكتاب الخامس من الطبيعة ص ٢٢٥ من ١٢ — ٣٤، والقسم الثاني من ٢٢٥ ص ١٠ — ١٢٦ من ٢٣

أرسطو والكندي معاً؛ أو قديماً ساكناً دائماً، وهو مرفوض بداهة ومرفوض عند الفيلسوفين؛ وإما أن يكون حادثاً ساكناً دائماً، وهو باطل بداهة؛ أو حادثاً تحرك بعد سكون، وهو مرفوض عند الفيلسوفين، أو حادثاً متحركاً مع حدوثه، وهذا هو اختيار الكندي. وكل من الفيلسوفين يذكر أدلته، وأدلة فيلسوف العرب أثبتت قدماً من أدلة فيلسوف اليونان.

وإذا كان جميع متكلمي الإسلام<sup>(١)</sup> قد حاربوا نظرية قدم العالم والزمان والحركة بأدلة نظرية عقلية وأدلة رياضية، فإن منهم — كما تقدم — من أوجب فناء العالم أو على الأقل وقوف كل حركة فيه، حتى ينتهي إلى السكون الدائم. وكانوا في ذلك حريصين على التوحيد بمعناه الذي تصوره، وهو أن يكون الله وحده لا شيء معه قبل الخلق ولا يشاركه شيء في القدم، وأن يكون وحده لا شيء معه بعد زوال هذا العالم، لكيلا يشاركه شيء في البقاء السرمدي، فإن الكندي يقول في مواضع مختلفة من رسائله بأن لهذا العالم مدة مقسومة مقدرة، ولكنها غير معينة السكم؛ فوجود هذا العالم المخلوق متوقف على علته، ومدة وجوده متوقفة على إرادة علته، فالإرادة الخالقة تستطيع أن تفتي العالم، فيعود لا شيئاً، كما أنها ابتدأته بعد أن لم يكن شيئاً. وهذا الرأي أقرب إلى الاتفاق مع آخر ما وصل إليه العلم الحديث في نظريته للعالم المادي، خصوصاً علم الطبيعة الذي تكون على يد كبار علماء النشئية في القرن العشرين، وهم الذين تتسع فلسفتهم ونظرتهم لهذا العالم المادي للقول بالخلق والفناء كما تتسع للقول بنوع من المعرفة بهذا العالم غير المعرفة المأخوذة عن العلم الطبيعي.

مهما يكن من شيء فإن إثبات حدوث العالم هو أحد الأسس التي يقوم عليها إثبات وجود الله:

#### أدلة وجود الله:

إذا كان العالم حادثاً، له أول وبداية في الزمان، لأنه متناه من كل وجه، فلا بد أن يكون له محدث، وذلك طبقاً لمبدأ العلية العام، وخصوصاً لمبدأ العلة الكافية من جهة، وطبقاً لمبدأ التضاييف المنطقي من جهة أخرى. يقول الكندي،

(١) راجع ما هدم منه الكلام عن الكندي والمعتزلة.

بعد إثباته تناهى العالم من حيث جرمه وحركته وزمانه : فالجرم إذن محدث اضطراراً ، والمحدث محدث المحدث ، إذ المحدث والمحدث من المضاف ، فللكل محدث اضطراراً عن ليس (١) .

والى جانب هذا الدليل الذى يشترك فيه الكندى ، من حيث المبدأ ، مع متكلمى الإسلام ، يوجد عنده دليل آخر يستند إلى ما نشاهده من أن هذا العالم ، سواء منه السماوى والأرضى ، مركب ، وأنه تعتريه الوحدة والكثرة والتركيب . ولما كانت هذه كلها عارضة فى العالم وليست له من ذاته — كما ثبت فيلسوف العرب ذلك فى كتابه فى الفلسفة الأولى — فلا بد أن تكون راجعة إلى علة واحدة بالذات خارجة عن العالم ، هى الذات الإلهية . يقول الكندى : « فإذا كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات فيها الوحدة والكثرة معاً ، وكانت الوحدة فيها جميعاً أثراً من مؤثر ، عارضاً فيه ، لا بالطبع ، وكانت الكثرة جماعة وحدانيات اضطراراً ، فباضطرار [ أنه ] إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بته ، فإذا تهوى كل كثير هو بالوحدة ، فإن لم يكن وحدة فلا هوية للكثير بته ، فإذا كل متهوى إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن ، فإذا فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوى كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فيوجد كل واحد منها ، إذا تهوى ، بهويته إياها ، فإذا علة التهوى [ هى ] من الواحد الحق الذى لم يفد الوحدة من مفيد ، بل هو بذاته واحد . والذى يهوى ليس هو لم يزل ، والذى هو ليس هو لم يزل ، مبدع ، أى تهويه عن علة ، فالذى يهوى مبدع . وإذا كانت علة التهوى الواحد الحق الأول ، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول ، والعلة التى منها مبدأ الحركة ، أعنى المحرك مبدأ الحركة ، أعنى المحرك ، هى الفاعل . فالواحد الحق الأول ، إذ هو علة مبدأ حركة التهوى — أى الإنفعال — فهو المبدع جميع التهويات ، فإذا لاهوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحدتها وتهويتها ؛ فبالوحدة قوام الكل ، لو فارقت الوحدة عادت ودثرت مع الفراق معاً بلا زمان ، فالواحد الحق إذن هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عاد ودثر ، (٢)

(١) ص ٢٠٢ من الرسائل .

(٢) ص ١٦١ — ١٦٢ . ويجوز أن تكون كلمة ماد الموجودة هكذا فى الأصل تحريفاً

عن : عدم أو عن : باد

ومن الأسس التى يصح أن نعتبرها عند الكندى أساساً لإمكان البرهنة على وجود الله ما يحاول فيلسوفنا أن يثبت فى كتابه « فى الفلسفة الأولى » ، وهو « أنه ليس يمكن أن يكون الشيء علة كون ذاته » ، أعنى وجود ذاته الحادث (١) . والكندى ، بطبيعة الحال ، يقصد بذلك أشياء هذا العالم المادى ، لأنه يتناول هذا الموضوع الهام بعد كلامه عن « الأزل » ، وصفاته — والمقصود من غير شك هو الله واجب الوجود — وبعد إثباته تناهى العالم المادى من حيث امتداده المكاني ومن حيث حركته وزمانه . وهذا الجزء من كتاب « فى الفلسفة الأولى » يوجد بنصه دون أى فرق تقريباً فى رسالة الكندى « فى وحدانية الله وتنهيه جرم العالم » ، وهى تنتهى بالكلام فى وجود الله ووحدانيته وصفاته .

ودليل الكندى على استحالة أن يكون الشيء علة لكون ذاته يتلخص فى حصر كل الاحتمالات الممكنة وإبطالها جميعاً ، وهى :

١ — أن يكون الشيء الذى هو علة وجود ذاته معدوماً وذاته معدومة . وفى هذه الحالة لا يمكن أن يكون علة ولا معلولاً ، لأنه ليس شيئاً على الإطلاق ، والعلة والمعلول لا يُقالان إلا على شيء موجود . هذا إلى أنه بحسب الفرض سيكون علة ومعلولاً ، فهو عين ذاته من جهة وهو غير ذاته من جهة أخرى ، ولكن ذات الشيء هى هو ، فهذا الاحتمال يودى إلى التناقض .

٢ — أو أن يكون الشيء معدوماً وذاته موجودة . وهو عند ذلك يكون معدوماً ، والمعدوم لا شيء ، فليس علة ولا معلولاً . هذا إلى أنه لو كان معدوماً وكان فى الوقت نفسه علة وجود ذاته ، لكان مغايراً لذاته وكان فى نفس الوقت عين وجود ذاته — وهذا تناقض أيضاً .

٣ — أو أن يكون الشيء موجوداً وذاته معدومة ، وفيه من التناقض مثل ما تقدم .

٤ — أو أن يكون موجوداً وذاته موجودة ، فهو علة ومعلول . والعلة غير المعلول ، فذاته غيره . ولكن ذات كل شيء هى هو ، فالقول بأنه موجود وذاته موجودة وأنه علة لذاته تناقض .

(١) ص ١٢٣ — ١٢٤ من الرسائل ؛ وفى معنى أن الكون هو المحدث عن المدم

ولا ينبغي أن نستخف بقيمة هذه المشكلة ولا بقيمة إبطال الكندي رأى من قد يرى أن يكون الشيء علة لذاته . أما أولا فلأن جوهر المسألة هو : هل يمكن أن يكون الوجود الحادث سبب ذاته ، وهذا غير ممكن عقلا . وأما ثانيا فلأن المشكلة مهمة من الناحية الفلسفية والدينية ، ذلك لأنها تنصب على العالم المادى . وإذا كان الاستدلال بسيطا ظاهر البدهاة ، فإننا يجب أن لا ننسى أنه يدور حول اعتبارات ذهنية لاحتمالات ، كلها باطلة نظراً لفساد الفرض الأساسى الذى تنفرع عنه . وأظهر ما تتجلى فيه قيمة الاستدلال هو أنه يستند ضمنا إلى مبدأ العلة الكافية التى لا بد منها لتعليل كون الشيء هو ما هو عليه ، وهو مبدأ يقضى العقل به ، ولكن خصوصا وعلى نحو صريح إلى مبدئين عقليين آخرين : أحدهما مبدأ الذاتية مفهوم ما على وجهه الأساسى ، وهو أن يكون الشيء هو عين ذاته ، أعنى عين وجود ذاته أو بالاختصار أن يكون وجوده هو ذاته فى الاعتبار العقلى ؛ والثانى مبدأ التناقض ، أعنى أنه لا يمكن أن يكون الشيء هو ذاته وأن يكون فى نفس الوقت غير ذاته — وهو ما سيكون لو أنه كان علة ذاته . والحقيقة أن الكندي برهن بمعالجته هذه المشكلة الدقيقة على أنه ميتافيزيقى كبير وعلى قدرته على النظر العقلى التحليلى العميق . هذا إلى أن وراء استدلاله الفكرة الأساسية فى التمييز بين الوجود الحقيقى الثابت الذى قوامه ذاتى والوجود الظاهرى المتغير الذى قوامه من غيره ، كما سنرى الآن .

فإن من الطبيعى الواضح أنه لا يمكن أن تنطبق الفكرة التى هى موضوع البحث عند الكندي على الله باعتباره علة العالم ، أعنى أنه بالنسبة لله لا يمكن أن يكون هناك محل للبحث فى هل هو علة لذاته ، لأن الله عند الكندي ليس هو العالم ولا كالعالم بل هو علة العالم ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى لأن الله هو العلة الحقيقية أو الواحد الحق الذى لا علة له ، الأزل الذى لم يسبق وجوده عدم وجوده ، الثابت الدائم الذى لا يعدم ، الكامل التام الذى ليس كمال أو تمام منتظر ، الذى لا جنس له وليس جسما ، فلا يفسد ولا يتغير ولا يتكثر ولا يزول . أما العالم فهو المادى أو الملابس للمادة أو الروحانى ، وهو حادث كله ، يعتريه التغير والفناء . وليس هذا كله عند فيلسوفنا من قبيل الافتراض أو الدعوى أو القبول بدون برهان ، بل هو من جهة — أعنى فيما يتعلق بهذا العالم المشاهد — نتيجة للنظر

فى الوجود الخاضع لقوانين الحدوث والتغير والزوال والذى يعتربه الوحدة والكثرة والتركيب ، وهذا هو الذى يوجب فى نظر العقل أن تكون له علة غير مشابهة له . وهو من جهة أخرى — أعنى فيما يتعلق بالله — نتيجة للنظر العقلى فى معنى العلة الحقيقية التى لا يهدأ العقل ولا يقف فى بحثه حتى ينتهى إليها ، وللتأدى إلى وجوب كونها واجبة الوجود ثابتة . . . . إلى آخر صفاتها التى يقضى بها العقل استناداً إلى فعلها ، ونتيجة لضرورة القول بوجود هذه العلة عقلا لتعليل هذا الوجود المتغير الذى نشاهده وتفسير ما يعرض له ، بحيث تكون بالدليل العقلى القطعى والاستدلال من هذا العالم علة أخيرة ، هى أساس كل شيء ، وهى الوجود الحق (١) .

وأخيراً فلا يسئل أن نجد عند الفلاسفة اليونان فكرة الكندي ولا استدلاله لأنهم — خصوصا أرسطو — يقولون إما يقدم العالم أو يقدم شيء آخر هو أساس له إلى جانب علته . وهذا مثال على استحداث المفكرين المسلمين لمشكلات ، ولطريقة مبتكرة فى معالجتها .

وعند الكندي إلى جانب هذا دليل على وجود الله ، يستند إلى القياس التمثيلى ، على أساس النظر فى الإنسان : كما أن آثار التدبير فى البدن الإنسانى تدل على وجود مدبر فيه غير مرئى ، فكذلك تدل آثار التدبير فى العالم فى جملة على وجود مدبر له لا يرى . وهكذا يفهم الكندي فكرة القدماء فى أن الإنسان عالم أصغر ، على وجه من وجوهها (٢) . ويتناول فيلسوفنا هذه الفكرة فى معرض الإجابة عن السؤال عن البارى عز وجل فى هذا العالم وعن العالم العقلى ، وإن كان فى هذا العالم شيء فكيف هو الجواب عنده ؟ ، يقول الكندي : « هو كالنفس فى البدن . . . » ثم يمضى فى تفصيل القياس المتقدم . وإن يخطئ باحث خطأ أشنع من تصوره وراء كلام الكندي فكرة حلوية أو علاقة شبيهة بالحلول بين الله والعالم ، لأن رأى الكندي فى ذات الله وصفاته حاسم فيما يتعلق بهذا الموضوع .

(١) أساس هذا الكلام كله موجود فى رسائل الكندي ، خصوصا كتاب الفلسفة الأولى ورسالة الوجدانية والعلة القريبة ورسالة فى معنى سجود الجرم الأقصى .

(٢) انظر ص ١٧٣ ، ١٧٤ من الرسائل

وينضم الى كل ما تقدم ، عند فيلسوف العرب ، ذلك الدليل القديم الذي يستحق — كما يقول كنت — أن يذكر مع الاحترام والذي هو أقوى الأدلة على وجود الله وأوضحها وأقربها الى العقل الإنساني بوجه عام — أعني الدليل المستند الى فكرة الغائية والنظام والتضامن المشاهدة في العالم . ويردد الكندي في كثير من رسائله تأكيد القول بعظم القدرة الإلهية وسعة الحكمة وفيض الجود وكمال العناية بكل شيء . وجعل بعض الأشياء أسبابا وعللا لبعض الآخر ، هو يقول مثلا :

« ان في الظاهرات للحواس ، أظهر الله لك الخفيات ! لاوضح الدلالة على تدبير مدبر أول ، أعني مدبراً لكل مدبر ، وفاعلاً لكل فاعل ، ومكوناً لكل مكون ، وأولاً لكل أول ، وعلة لكل علة ، لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله وكانت مطالبه وجدان الحق وخواصه [ ] الحق ، وغرضه الاسناد للحق واستنباطه والحكم عليه ، والمزكى عنده — في كل أمر شجر بينه وبين نفسه — العقل ؛ فإن من كان كذلك انتهكت عن أبصار نفسه سجوف سدف الجهل ، وعافت نفسه مشارب عكر العجب ، وأنفت من ركافة معالجة الفخر ، واستوحشت من توج ظلم الشبهات ، وخرجت من الوقف على غير تبين . . . . . »

فإن في نظم هذا العالم ، وترتيبه ، وفعل بعضه في بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، واتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على اتقان تدبير — ومع كل تدبير مدبر ، وعلى أحكم حكمه — ومع كل حكمة حكيم ، لأن هذه جميعاً من المضاف (١) . . . . .

ويقول الكندي في موضع آخر بعد أن أثبت أن الحوادث الكونية على ظهر الأرض وفي الجو راجعة إلى العوامل الناشئة عن حركات الأجرام السماوية وأوضاعها نشوءاً طبيعياً يمكن معرفته على نحو على يستند إلى الحكم الرياضي :

« فقد تبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هي عليه من المكان الذي هو الأرض والماء والهواء ونضد ذلك وتقسيمه هو علة الكون والفساد في الكائنات

(١) ص ٢١٤ — ٢١٥ . وتجدر نصوصاً أخرى من الإبداع والإتقان والنظام في ص ١٧٥ ، ٢١٥ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٥٧ — ٢٥٨ ، ٣٠٩ من الرسائل .

الفاسادات الفاعلة القريبة ، أعني المرتبة بإرادة بارئها هذا الترتيب الذي هو سبب الكون والفساد ، وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن لما صنع ، وأن هذا التدبير غاية الإتقان ، إذ هو موجب الأمر الأصلح ، كالذي قد تبين وكما نحن مثبتوه فيما يتلو بتأييد ذي القدرة النامة الواحد الحق ، مبدع الكل وممسك الكل ومتقن الكل ، لأنه ليس أثر الصنعة من باب أو سرير أو كرسي بما يظهر فيها من تقدير تأليف على الأمر الاتقان بأظهر من ذلك في هذا الكل ، لذوى العيون العقلية الصافية بنضد الكل وتقديره على الأمر الأنفع الاتقان في كونه وتصيير بعضه علة لكون بعض وبعضه مصلحاً لبعض ، ولاظهار كمال القدرة ، أعني إخراج كل ما لم يكن محالاً إلى الفعل اضطراراً . فإن جميع ما ذكرنا ظاهر لمن كانت مرتبة علم هيئة الكل والأشياء الطبيعية ؛ فأما من قصر عن ذلك فإنه يقصر عن فهم ما ذكرنا لتقصيره في علم هيئة الكل والطبيعات (١) . . . . .

ويقول فيلسوف العرب في رسالته في سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ، بعد بيانه لمعنى ذلك : « فهذه التي ينبغي أن تحس بها عظم قدرة الله ، جل ثناؤه ! وسعة جوده وفيض فضائله وإتقان تدبيره وأن يتعجب منها ذور العقول النيرة ، ولا بسمو شجرة أو عظم حيوان كحوت أو تنين أو لجة أو فيل وما أشبه ذلك — فإن هذه أشبه بعجائبها بقدرته العامة ، وأن توهم الكل حيواناً واحداً مفصلاً ، إذ هو جرم ولا فراغ فيه ، وفي أكثره — أعني الجرم العالي الأشرف — القوة النفسانية الشريفة [ الفاعلة ] فيما دونه هذه القوى النفسانية ، على قدر الأمر الأصلح في كل واحد من ذوات الأنفس ، كإنسان واحد (٢) . . . . . »

وهكذا يريد منا الكندي إلى جانب النظرة الفلسفية العلية أن تتأمل النظام الكلي لهذا العالم تأملاً ، فيه من روح التفلسف بمقدار ما فيه من روح النظرة الفنية ، بحيث يبدو لنا العالم كله كائناً واحداً منسجماً التركيب ، يسرى فيه في جملة وتفصيله تيار الحياة ، وفي هذا يرى فيلسوف العرب الشهادة الكبرى على

(١) ص ٢٣٦ — ٢٣٧ من الرسائل .

(٢) ص ٢٥٩ — ٢٦٠ .

وجود الله وقدرته وحكمته وسائر صفات كماله ، في نظر المتأمل السليم الفطرة الذي قد أشرق نور العقل على ملاحظاته الحسية . ولا توجد الشهادة على المبدع في جزئيات الكون مهما كانت بديعة الصنع في ذاتها ، بل توجد في العالم كله كقطعة فنية حبة واحدة .

ومن المعروف أن هذه النظرة المنتبهة للغائية السارية في الكون هي نظرة اليونان منذ أيام سقراط ، وهي توجد بارزة جداً عند أفلاطون ، وتوجد إلى حد ما ومع شيء من التناقض الداخلي عند أرسطو (١) ؛ بل تدل الكلمة التي يسمى بها اليونان هذا العالم — وهي كلمة κόσμος (كوسموس) التي معناها الأصلي النظام أو قطعة الزيتونة الجميلة — تدل على الفكرة نفسها . أما بعض اللغويين وبعض متكلمي الإسلام فيذهبون إلى أن كلمة «عالم» ترجع في الأصل إلى كلمة «علم» بمعنى علامة الشيء ، زيدت فيها ألف للإشباع ؛ ولما كان هذا الكون مخلوقاً يدل على خالقه ، فهو علم وعلامة يُعلم بها وجود الخالق ، ولذلك يسمى «عالمًا» . وفي نظرة الكندي للعالم شيء من نظرة اليونان ، لكن نظراته تغدت من فكرة القول بالإله الخالق المبدع كما جاء به القرآن ، حيث نجد التنبيه المستمر إلى تأمل نظام السموات والأرض وما فيهن من عظمة الصنع وإتقانه ودقته ، وحيث يوصف الله بأنه «أحسن الخالقين» الذي «أحسن كل شيء خلقه» وسواءه على أحسن وجه ، كما أن تلك النظرة تنعكس في الطبيعة العريية الواضحة الصافية ؛ فعلى حين تغلب عند أرسطو في تصوره للكون نزعة عقلية ، تجعل العالم نظاماً ذهنيًا ، ونزعة فنية تجعله نظاماً يرتبط برابطه العشق من المعالولات لعلتها وبرابطة الشوق إلى التحقق الذاتي فيما هو مركب من هولي وصورة ، وذلك دون أن تمتلئ في هذه النظرة الأرسطية للعالم من الناحية الفلسفية والفنية بقوة كبرى ناشئة عن أنه يعتبره المحرك الأول صورة خالصة أو عقلاً مفارقاً مجرداً ، لذته وحياته العليا تعقل لذاته (٢) ، بحيث يجعل العالم — لأن هذا العالم أحط من أن يناله العلم

(١) راجع مثلاً كتاب الطبيعة ، الكتاب الثاني ، القسم الثامن — لكن الغائية بدون القول بالعناية من جانب الخالق الحكيم والفاعل الحق لا قيمة لها .  
(٢) يجد القارئ كلام أرسطو عن المحرك الأول وصفاته ، مثلاً في القسم التاسع من الكتاب الثاني عشر من كتاب ما بعد الطبيعة .

الإلهي — وبحيث لا يعني بالعالم ، لأنه ليس له صفات الإله الحقيقي وليس العالم موضوع عليه وإرادته من جهة ولأن حال المحرك الأول لا يتجاوز من الأول إلى الأبد تعقله لاسي معقول ، وذاته هي هذا المعقول الاسمي ، وأخيراً بحيث يصبح الوجود منقسم العري لا تسرى فيه حياة حقيقية ، على حين نجد هذا كله عند أرسطو نجد أن الإحساس الكوني عند فيلسوف العرب إحساس فلسفي من جهة ، وديني عقلي من جهة أخرى ، وعلى إيجاني — كما سنرى — من جهة ثالثة . أما الفجوة الكبرى الموجودة في مذهب أرسطو بين إله هو عبارة عن فكر مجرد لا شأن له بالعالم وبين عالم مادي يتعشق الإله من غير أن يأبه المعشوق للعاشق أو يبلغ هذا العاشق موضوع عشقه — فإن هذه الفجوة تمتلئ عند الكندي بفضل ما يتصف به الله عنده من صفات الإبداع والإرادة الحكيمة الفعالة السارية فعلها في الكون ومن فيض الجود والرحمة ، بحيث يرتبط الله والكون في نظرة الكندي للوجود برابط فعل الخلق الحقيقي والتدبير الشامل والعناية الدائمة من جانب الله ، وبرباط استجابة الكائنات من جانبها لتحقيق مقتضيات الإرادة المبدعة ، وذلك بحريها على سنن الخلق وشهادتها بذلك لمنظمتها الحكيم . وهكذا يحل محل التحريك عند أرسطو الإبداع الأصيل عند الكندي ، ويحل محل عشق الكائنات المادية لمحركها عبادتها وشهادتها لموجدتها . وهكذا أيضاً يبرز ما شاع في روح الكندي المؤمنة من معنى الإسلام ، إسلام الكائنات كلها لله ، وهو الذي تصرح به في القرآن آيات بالغة مثل :  
« أفغير دين الله يبغون ، وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وإليه يرجعون ٤١ » (آل عمران — آية ٨٢) ومثل :  
« تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن ، وإن من شيء إلا يسبح بحمده ، ولكن لا تفقهون تسبيحهم ، إنه كان حليماً غفوراً » (الإسراء — آية ٤٤) .

فالكائنات ، بوجودها وما فيها من دلائل القدرة الحكيمة والصنع الكامل والتدبير بالعلم ، تشهد لعلتها بالوجود والكمال المطلق ؛ وهذا هو معنى إسلام الكائنات وتسبيحها ، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور ، والحق أن ما في القرآن من إشارات في هذا الباب يسمو على كل ما وصل إليه تصور

الالهية عند أهل الأديان المتقدمة وعند المفكرين المتفلسفين من قبل ومن بعدا . وفي هذا وما تقدم عند الكلام على العالم وحدونه ما يكفي لإثبات ما نبهنا إليه من القول بأن أصول مذهب الكندي أقرب إلى الانسجام من أصول مذاهب فلاسفة اليونان ، وهو ما سيزداد وضوحا فيما يلي مباشرة .

#### الصفات الإلهية :

وأول صفات الإله عند فيلسوف العرب وعند الإسلام والمفكرين المسلمين هو أنه واحد بالعدد وبالذات ؛ لأنه — هكذا يقول الكندي — لو كان هناك أكثر من إله واحد فاعل مبدع ، لكانوا جميعاً مشتركين في شيء يعصمهم وهو كونهم جميعاً فاعلين ، وكانوا كذلك مختلفين بحال ما ؛ وإذن يكون كل واحد منهم مركباً من شيء عام وشيء خاص . ولما كان المركب يحتاج بحكم الضرورة العقلية إلى مركب ، وكان من المستحيل أن يسير ذلك إلى غير نهاية ، فلا بد من فاعل أول واحد غير متكرر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدّين علواً كبيراً ، لا يشبه خلقه ؛ لأن الكثرة في كل الخلق ، وليست فيه بته ، ولأنه مبدع وهم مبدعون ، ولأنه دائم وهم غير دائمين ؛ لأن ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير دائم . (١)

وهذا دليل فلسفي طريف على الوحدةانية ؛ وعلى أساسه جرى كل من الفارابي وابن سينا وغيرهما من متفلسفة الإسلام في إثباتهم أن واجب الوجود لا بد أن يكون واحداً . ويصعب أن نجد هذا الدليل عند أرسطو ولا عند أفلاطون . لأن الأول معدّد فيما يتعلق بالحرك الأول (٢) ، ولأن نظرية الثاني في المثل وفي الكائنات الروحانية وما لها من صفات وفعل تجعل التوحيد عنده — حتى لو حاولنا الوصول إلى إثباته بتكلف — مشوشاً على كل حال . مهما يكن من شيء فإن دليل الكندي جديد بالنسبة للأدلة التي يمكن أن تؤخذ من آيات التوحيد القرآنية ، مثل دليل التمانع أو التغالب المشهور عند متكلى الإسلام والذي

(١) ص ٢٠٧ من الرسائل .

(٢) في الفصل الثامن من الكتاب الثاني عشر مما بعد الطبيعة ينتهي أرسطو إلى القول بمحركات أولى غير مادية وغير متحركة ، بحسب عدد الأفلاك . هذا مع قوله إنه مادام لا يوجد إلا عالم واحد فلا يمكن أن يكون المحرك الأول إلا واحداً — والتناقض وعدم الانسجام في مذهب أرسطو واضح .

يستند إلى آية : لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا ، فسبحان الله وبالله العرش عما يصفون ، (١) ولا يشبه دليل الكندي من حيث الروح إلا الدليل الذي يمكن أن يؤخذ فلسفياً من آية : ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله ؛ إذن لذهب كل إله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض ، سبحانه الله عما يصفون ، (٢) .

والكندي ينزه ذات الله عن كل شبه بالمحدثات ويرفعه عن كل صفات الكائنات المحسوسة والمعقولة (٣) . وهذا ما يتجلى في كتاب الكندي في الفلسفة الأولى ، حيث يثبت أن الله — أو الواحد الحق ، كما يعبر فيلسوفنا — لا يدخل مع الكائنات تحت جنس أو ما يشبهه ، وإلا كان مركباً ، وأنه فوق الإضافة إلى ما عداه وفوق الانقسام والكثرة ، وأنه ليس كمية ولا كيفية ولا حركة ولا شيئاً من الأسماء الخمسة ، ولا هبولى ولا صورة ولا جسماً ولا عنصراً ولا جوهرأ ولا نفساً ولا عقلاً وهكذا ، لأن هذه كلها تلحقها الكثرة بوجه ما ، والصفة الإيجائية الوحيدة التي يؤكد الكندي لله هي أنه الواحد الحق الأول ، الذي له الوحدة بالذات وله وحده ، والذي لم يفد الوحدة من غيره ، بل هو الذي يفيدها لما عداه من الكائنات التي ليست لها الوحدة إلا بالعرض . فالكندي يسير بالتنزيه المعروف عند المعتزلة إلى النهاية ، ويرفع الله فوق كل المفاهيم العادية حتى مفهوم الجوهر والعقل ، مخالفًا في ذلك أرسطو سواء من حيث التسمية أو من حيث المدلول كما تقدم . وكأن الكندي في ذلك يشرح المعنى المطلق لآيات قرآنية حاسمة تصف الله مثلاً بأنه ليس كمثل شيء ، وهو السميع البصير ، لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير (٤) .

حتى الآن نجد أن الكندي لا يصف الله إلا بالوحدة المحضة وأنه ينفي عنه كل وصف تنعت به الكائنات الأخرى من حيث وجودها المحسوس أو المعقول . والكندي يصف الله بأنه المحرك الأول غير المتحرك ، وأنه الإنسيّة الحق التي لم

(١) سورة الأنبياء (٢١) — آية ٢٢

(٢) سورة المؤمنون (٢٣) — آية ٩٠

(٣) مثلاً ص ١٥٣ فما بعدها من الرسائل ، خصوصاً ص ١٦٠ — ١٦٢ (٢)

(٤) سورة الشورى (٤٢) — آية ١١ ، وسورة الأنعام (٦) — آية ١٠٢

تكن ليس ولا تكون ليساً أبداً ... العلة الأولى التي لاعة لها ، الفاعلة التي لافاعل لها ، والتممة التي لا متم لها<sup>(١)</sup> . وربما يظن الإنسان لأول وهلة أن الله عنده شبيه بإله الفلاسفة من حيث الذات والصفات ؛ ولكن هذا الظن يتبدد عندما نرى الصفات الأخرى التي يضيفها فيلسوف العرب لله . وقد رأينا من كلامه في إثبات وجود الله أنه يثبت له صفات الفعل والتدبير والإرادة والحكمة والإتقان وغير ذلك . وفي مواضع أخرى كثيرة<sup>(٢)</sup> يصفه بأن له " حصن العز الذي لا يُرام ، ود عز القوة الغالبة ، د ولي الخيرات وقابل الحسنات ، وأنه د ذو القدرة التامة والقوة الكاملة والجود الفاضل ، د الأول المبدع المسك كل ما أبدع ، الذي لا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عدم ودثر ، د السائس الحق ، د ولي الحمد ومستحقه ، د مبدع الرحمة ، د الموفق للصالحات ، د المسدد بالتوفيق . . . الحارس من الزل ، — إلى غير ذلك من صفات الكمال الإلهي . وهو في أول رسائله وآخرها وفي ثنائياها يدعو الله ويستعين به ويستوحيه العلم النافع . وهذا كله من صفات الإله الخالق الحي ، الذات الحقيقية ، المتحققة بكل كالاتها التي تتفق مع مقتضيات الخلق والإبداع والتدبير والعناية ، لا من صفات إله الفلاسفة المعطل من ذلك كله مهما قيل فيه . فالكندي فيما يتعلق بصفات الذات الإلهية يجمع بين الإيجاب والسلب ؛ فالإيجاب يتجلى في إثبات الوحدة وكل صفات الذات والفعل ، والسلب يتجلى في نفي الكثرة بكل أنواعها وفي التنزيه لله عن كل اشتراك مع غيره في أي مفهوم من المفاهيم النسبية الخاصة . والكندي في هذه النزعة يعبر عن روح الآيات القرآنية المتقدمة التي تنزه الله عن الشبهة وتثبت له في الوقت نفسه صفات الألوهية الكاملة .

أما رأي الكندي في علاقة الصفات التي يثبتها الله بالذات الإلهية ، هل هي عين الذات كما ذهب اليه معظم معتزلة عصر الكندي ، أم هي أحوال أو وجوه لها كما هو رأي آخرين ، أم هي زائدة على الذات قائمة بها كما هو رأي الأشاعرة بعد ذلك ، فهو واضح بما تقدم : الله واحد بالعدد ، واحد بالذات ، لا كثرة

(١) ص ٢١٥ من الرسائل مثلاً .

(٢) أنظر مثلاً ص ١٠٥ و ١٦٢ و ١٨٣ و ١٩٣ و ٢٠١ و ٢٠٧ و ٢٤٤ و ٢٥٩ و ٣١١ من الرسائل .

في ذاته بوجه من الوجوه ؛ ووصفه بصفات الكمال لا يؤدي إلى تعدد أو كثرة زائدة على وحدة ذاته الموصوفة .

مهما يكن من شيء فيظهر أن بعض كتب الكندي في التوحيد أو في الفلسفة الأولى كان معروفاً لمفكرى مصور لوسطى الأوروبية ، فنحن نجد أن صاحب رسالة في ضلالات الفلاسفة ، Tractatus de erroribus philosophorum يذكر من أخطاء الكندي أنه كان يرى "Quod perfectiones de Deo dictae non dicunt in eo aliquid positive" أي "أن الكلمات المفردة عن الله لا تدل على شيء إيجابي فيه" . فيجوز أن مؤلف الرسالة في العصور الوسطى عرف للكندي رأياً مافى إنكار الصفات أو وقع له من كتب فيلسوف العرب ما يتكلم فيه عن الله سلباً على النحو الذي نجده في كتاب في الفلاسفة الأولى .

وأخيراً كيف يتصور فيلسوف العرب النسبة بين الله وبين هذا العالم ؟ واضح بما تقدم أنها نسبة الخالق المبدع المطلق لمخلوق مبتدع من لا شيء ، وهي علاقة إيجاد وتدبير ساريين في العالم حافظين لوجوده في الزمان . بفعل قدرة كاملة تملك نظام الكل وإرادة حكيمة تمنحه العناية . ويؤخذ من كلام الكندي أن تدبير الله للعالم كندبير النفس للبدن ، وأن دلالة آثار التدبير في هذا العالم على الله كدلالة آثار التدبير في البدن على وجود النفس المدبرة له . وهكذا يمكن الاستدلال على المبادئ الخفية الفعالة من طريق مشاهدة أفعالها المحسوسة استدلالاً محققاً لاشك فيه . ولأن يكون رأي أشد إمعاناً في الضلال — كما قدمنا القول — من محاولة استشفاف أي صورة من صور الحلول وراء كلام الكندي ؛ لأنه يقصد بالضبط معقد المقارنة ، وهو دلالة التدبير الظاهر على مدبر غير ظاهر . وإن من البين — بعد ما رأيناه للكندي من تأكيد للتنزيه — ألا يكون هناك أي محل للظن بأنه يقول بالحلول أو نحوه أو بالشبه بين الله والمخلوقات أياً كانت .

#### نظرية الفعل :

يقسم الكندي الفعل إلى : ١ — ما يكون تأثيراً في موضوع قابل للتأثير ، وهو الفعل بالمعنى العام ، ولا يتحتم أن يبقى له أثر محسوس ، لأنه قد ينتهي بوقوف فعل فاعله من جهة ولأنه أشبه بانفعال متقضى في الفاعل نفسه من جهة أخرى ؛ وإلى ٢ — ما يكون مصحوباً بفكر ، وقد يترك أثراً محسوساً ؛ وهذا

التوع من الفعل يخص له الكندي اسم العمل، (١). أما الوظيفة التي يؤديها الكائن عن إرادة أو عادة فيسميها فيلسوفنا بالاستعمال، (٢). وفي هذه التميزات تغلب العناية بتحديد الاصطلاحات على العناية بالنقسم الحقيقي.

ذلك أن الكندي يقسم الفعل تقسيماً أعمق أساساً (٣): فالفعل الحقيقي بمعناه الأصل الأول هو الإبداع، وهو إيجاد الشيء عن عدم أو تأييس الأيسات عن ليس، (٤)، كما يقول الكندي، دون أن يلحق الفاعل في ذلك أى نوع من أنواع الانفعال أو التأثير. وهذا النوع من الفعل لليلة الأولى أو الواحد الحق، وهو الله وحده، لأنه هو وحده الخالق المبدع. ولما كان كل ما عداه مخلوقاً، أى منفعلاً في الأصل عن المبدع المطلق، فإن الكائنات كلها ليس لها الفعل الحقيقي، بل هي فاعلة بالمجاز؛ وهي إن علمت فليس لها إلا التأثير بحسب مكانها من سلسلة العمل القريبة والمعلولات؛ لأن المبدع قد وضع نظام أشياء هذا العالم بحيث يكون بعضها عللاً وأسباباً للبعض من حيث الحركة والفعل. ولما كانت الأشياء كلها مبدعة ومنفعلة، أولها عن اليلة الأولى مباشرة وباقيها بعضها عن بعض بحسب النظام الكلي الذي تمسكه الإرادة الخالقة الحافظة لهذا النظام، فإن الله هو اليلة المباشرة أو غير المباشرة، أعني اليلة القريبة أو البعيدة لكل ما يقع في الكون، وفعله سار في الأشياء كلها.

ومن الخطأ — إذا اقتصرنا على رسائل الكندي التي بين أيدينا — أن نقرأ وراء هذا التصور للحوادث الكونية نزعة من نظرية الفيض الماثورة عن المذهب الأفلاطوني الجديد، ذلك لأن الحدوث الكوني مرتبط عند فيلسوفنا بفعل الإرادة الخالقة المؤثرة في هذا العالم. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن ما يقوله الكندي في رسالته في النفس من مراتب ترقى النفس في الأفلاك (٥) لا يدل على قوله بالصدور دلالة صريحة. وقول فيلسوفنا بالإبداع المطلق للعالم صريح وحاسم في هذا الباب.

(١) ص ١٦٦ و ١٨٤ من الرسائل.

(٢) ص ١٧٢ — ١٧٣، ١٧٥.

(٣) تجده في رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول التام... الخ ص ١٨٢ — ١٨٤.

(٤) قارن أيضاً ص ١٦٥ من الرسائل.

(٥) ص ٢٧٨.

أما كيفية الفعل الإلهي في هذا العالم من حيث التفصيل فيظهر من جملة مذهب الكندي أن العالم كله منفعل، لأنه مبدع، وأن لكل جزء منه فعله بحسب علاقته بغيره. أما المنفعل الأول عن الله فهو الفلك بما فيه من أجرام، وهو أول المبدعات على الحوادث في عالم الكون والفساد، أعني العالم الأرضي وما يحيط به. والأجرام العليا، بحسب حركاتها المختلفة وسرعتها المتفاوتة واختلاف مواقعها بعضها بالنسبة للبعض الآخر وبالنسبة للأرض، هي التي تسبب الظواهر الجوية من حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة وغير ذلك، وهي التي تؤثر في الكائنات الحية على ظهر الأرض من نبات وحيوان وإنسان — وهو ما يسميه الكندي بالحرث والنسل — وفي خصائص المناطق المناخية الثلاث الكبرى والفوارق بينها، وفي كل مظاهر الحضارة والعمران. وهنا نجد عند الكندي تفسيراً علمياً لصفات الكائنات الحية، خصوصاً الأجناس البشرية، بحسب المنطقة التي تعيش فيها. وهذا التفسير لا يقتصر على تحليل الخصائص البدنية المادية من اللون وشكل الجسم وصفات الأعضاء والشعر وبقية الملامح، بل هو يشمل الصفات النفسية الخالصة والعقلية والخلقية والعملية. فسكان المنطقة الاستوائية، أو البلاد التي تحت معدل النهار، كما يعبّر الكندي، نظراً لشدة الحر وتردد الشمس عليها مرتين في كل عام، سود اللون، طوال القامة، شعرهم متقطط، وأطرافهم دقيقة، وأنوفهم مفرطحة، وعيونهم جاحظة، وشفاهم غليظة، يغلب عليهم الغضب والشهوة لإفراط الحرارة. أما سكان مايلي القطب فعلى العكس من ذلك بيض اللون، سبط الشعر، غلاظ الأطراف، صغار العيون والأنوف والشفاه؛ وهم أهل وقار وشدة قلوب وصبر عن الشهوة. وأهل البلاد المتوسطة بين ذلك معتدلو الأمزجة والأخلاق، أقوياء الفكر، وأهل بحث ونظر. والكندي يرد هذا كله إلى فعل الجو في التركيب البدني والوظائف البدنية وفي المزاج النفسي وفي الأخلاق والاستعداد العقلي؛ لأن بدن كل كائن حي، كما يقول الكندي، يجعل لهذا الكائن الأخلاق التي تلحقه، وذلك منذ تولد النطف واستقرارها في الأرحام، لأن مزاجات النفس متبعة مزاجات الأجسام (ص ٢٣٤ من الرسائل) بوجه عام. وتبعاً لذلك كله يكسر الحرث والنسل أو بقل، وتزداد معالم العمران أو تنقص. ولا يكتفي الكندي بذلك، بل كأنه يريد

أن يفسر التاريخ على ضوء هذه النظرية كلها . فهو يقول إن العوامل الكونية التي يتكلم عنها تؤدي في كل دهر ، بحسب المزاج العام للنوع والمزاج الخاص للأفراد ، إلى ظهور استعدادات نفسية وخلقية ، فتحدث أنواع جديدة من الإرادات والهمم ، تؤدي بدورها إلى أحوال وسنن جديدة وإلى تغير الدول وما يشبه الدول .

ولا بد أن نلاحظ أن الكندي في هذا كله أبعد ما يكون عن التنجيم وعن القول بأن للكواكب صفات معينة من السعد والنحس أو من العناية بأمم معينة ، بل هو هنا العالم بمعنى الكلمة الدقيق ، يلاحظ أوضاع الكواكب — خصوصاً الشمس والقمر — بالنسبة للأرض وما لها من تأثير طبيعي وما ينشأ عنها من ظاهرات ، يمكن تقديرها من حيث الكم والكيف والزمان والمكان ، مما لا يمكن تفصيله في هذا المقام ، ويجده القارىء في موضعه (١) من رسائله . وفيلسوف العرب من هذا الوجه مفكر من الطراز الحديث (٢) .

ويتجلى هذا بنوع خاص في رأيه في نشأة الحياة على ظهر الأرض . هو يلاحظ أن الحياة مظاهر تتوقف على مقدار من الحرارة معين ، بحسب مقدار بعد الشمس عن الأرض ، وعلى اختلاف الفصول الناشئة عن ميل الأرض عن محورها (٣) . فلو كانت الشمس بعيدة عن الأرض بحيث تقل حرارتها جداً لانعدمت الحياة ، ولو كانت قريبة من الأرض بحيث تزداد الحرارة جداً لاحترق كل شيء . ولولا دورة الأرض حول نفسها لما وجد النهار والليل ولذبلت الحياة من قلة الراحة الليلية اللازمة للحيوان والنبات ، وهكذا من الملاحظات . فإمكان الحياة متوقف على العوامل الآتية من الأجرام السماوية . وهنا يرى الكندي رأياً في غاية الجرأة والخطورة : فهو بعد أن يبين توقف الأمزجة النفسية على الأمزجة البدنية وتوقف أخلاق الكائن الحي على طبيعته البدنية يقول (٤) : « وإذا ذلك كذلك ، فما الذي يمنع ما كان ألطف من ذلك أن يكون موجوداً بحركة هذه الأجرام السماوية ، بإرادة بارئها جل ثناؤه ، إذ كان الأمر الأوضح معلوماً .

(١) خصوصاً رسائله في العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد ورسائله في سجود الجرم الأقصى ، ص ٢١٤ و ٢٤٤ من الرسائل .

(٢) وإذا كان الكندي في بعض رسائله يبدو منجماً فلذلك وجه آخر — كما سنرى عند نشر رسائله في ذلك ، في الجزء الثاني منها .

(٣) التعبير هنا بحسب لغة علم الفلك الحديث لا بحسب المعارف الفلكية في عصر الكندي ،

راجع ص ٢٢٩ وما يليها من الرسائل .

(٤) ص ٢٢٦ فما بعدها .

الأقرب ، وهي علته القريبة ! ؟ وهل باقى الأشياء إلا لواحق تلحق هذا الكون المعجيب ، أعنى الكون الطبيعي والكون النفساني ؟ لقد تُقَسِّمَتِ فكرتنا إذن إن جعلنا هذا . ومن الدليل الأكبر على أن هذه الأشخاص السماوية علة كوننا ما نرى من حركة الشمس . . . . . والكواكب المتحيرة . . . فإن هذه الكواكب خاصة من بين جميع الأجرام السماوية ونظم بعضها إلى بعض وتعديل أبعادها من هذه الأشياء الطبيعية الواقعة تحت الكون والاستحالة وأعداد حركاتها التي بعضها من الشرق إلى الغرب وبعضها من الغرب إلى الشرق وقربها من المركز وبعدها منه ، أدل من غيرها من الأشخاص السماوية على أنها علة كون الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد ودوام صورها إلى المدة التي قدر لها خالقها جل ثناؤه — لا سيما الشمس ، فإن هذا فيها بين جداً . . . . . يفصل الكندي بعد هذا تأثير الشمس والقمر بحسب موقعهما ، ثم يقول : « فقد اتضح أن قوام الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد وثبات صورها إلى نهاية المدة التي أراد بارئ الكون للكون ، جل ثناؤه ! وحفظ نظمها ، إنما يكون من قبل اعتدال الشمس في بعدها من الأرض . . . الخ » — هذا ما نجده في رسالة الكندي « في العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد » .

وفي رسالته « في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى » ، يبين أن الفلك الأعلى بجميع أجرامه كائن « حتى يميز » ، دائم الحياة بالشخص ثابت الحال طول المدة المرادة له ، وإن كان « مبتدعاً ابتداءً » ، عن عدم ، متحرك حركة حيوانية عن اختيار وتميز ، وأن له العقل والسمع والبصر — وهذه الصفات لكل من الأجرام السماوية — وأنه نظراً لثبات حاله وعدم حاجته إلى قوى النفس التي بها يحفظ الكائن الحي حياته ليس له إلا القوة العقلية . والفلك بحركات أجرامه على نحو معين منتظم وضعته الإرادة الإلهية هو العلة الفاعلة في كون الكائنات وفساد الفاسدات على ظهر الأرض ، بل هو الذي « يؤثر » الحياة في الكائنات الحية بإرادة الله طول المدة المقدرة لصور الحياة . والفلك من هذا الوجه منتهى الأمر لله ، فهو مطيع له — وهذا هو معنى سجوده لله .

إن « الأمر الأوضح » ، الذي يقصده الكندي في النص المتقدم هو اختلاف

أمزجة الكائنات الحية وخصائصها النفسية والعقلية والخلقية ، بحسب أمزجتها البدنية الناشئة عن فعل العوامل الكونية . والأمزجة الألف ، هو في أغلب الظن نشأة الحياة أو الحياة النفسية ذاتها . أما لفظ الكون الذي يستعمله الكندي فهو يدل عنده على الوجود المقابل للعدم أو على الأقل على تحول عين الشيء إلى شيء آخر . فالكندي يريد إذن أن يعتبر الحياة بمظاهرها المختلفة معلولة لحياة الفلك الذي هو كائن حي يميز عاقل فعال . وهذا يؤخذ من كلامه الصريح في رسالته المتقدم ذكرهما (١) . فالعالم كله حي ، وبعضه يفعل الحياة في بعض ، وكله في جملة مخلوق لله مباشرة ؛ وإذن فالكندي يعتبر أن الجرم الأقصى — وهو الفلك الأعلى بأجرامه — هو سبب الحياة على ظهر الأرض . ولما كان هو نفسه مخلوقاً لله مبتدعاً بقدرته الخالقة ، فكأنه عضو كبير حي فعال . ولما كان الإبداع كله يرجع إلى الله ، فالله هو العلة البعيدة للحياة على ظهر الأرض ولكل مظاهر الكون والفساد ، وهو العلة القريبة للفلك وللعناصر . ولما كان الإبداع لله ، وكان فعلاً إرادياً حكماً ، فإن التوحيد الإسلامي لا يزال موجوداً في مذهب الكندي ، وكذلك يظل القول بتفرد الله بالإبداع قائماً ، وهذا كله في حدود نظرية جريئة لا تغفل روح العلم مع تأكيدها لفعل الإرادة الإلهية في نظام هذا الكون . فعند الكندي نوع من الآلية أو الجبرية الكونية ، لكنها جبرية عاقلة ، وليست معقدة في الهواء ، بل هي تستند إلى الإرادة الإلهية المطلقة المبدعة عن علم وحكمة وترتيب ، وهي إرادة العلة الأولى . وهذا ما يمكن فهمه من جملة كلام الكندي ، على سبيل الاجتهاد .

وليس من السهل أن نرد نظريات الكندي المتقدمة إلى أصولها الاجنبية ، ففيها شيء من مذهب أرسطو في حياة الكواكب وكونها كائنات عاقلة ، وفيها شيء من مذهب أفلاطون في كيفية خلق العالم وفي فعل العالم العلوي في العالم السفلي ، كما نجد ذلك في محاوره طيمائوس ، وفيها آراء طبيعية وجغرافية ومعلومات فلسفية ، وفيها شيء من مذاهب الصابئة (٢) وكل هذا لا يمكن تحقيقه إلا على ضوء المعرفة الكافية بالمأثور الفلسفي الذي انتهى إلى فيلسوف العرب ، وهو ما لا يتسع له المقام هنا . ولكن يسهل أن نلاحظ عند فيلسوفنا طابع العرض الشخصي الذي يعطينا نظرية علمية فلسفية منسجمة وأن نلاحظ أن المبدأ الأساسي الساري فيها هو روح الإسلام .

والنظرية في جلها صورة رائعة من محاولات التفكير الفلسفي عند المسلمين في أول عهدهم بالفلسفة . ولا يضيرها أن تكون من حيث المادة — على غرار الآراء المتعلقة بالكون حتى ذلك العصر ، والمهم هو روحها العامة والإخلاص والموضوعية في التفسير العلمي وسعة الأفق في فهم الدين فهماً فلسفياً ، فيه كثير من الحرية مع الجمع بين روح الملاحظة العلمية وإرسائها على قواعد العقل الفلسفي ، دون خروج عن الفكرة الجوهرية في الدين .

وبالرغم من أن الكندي — كما رأينا — يقول بتعدد الفاعلات المخلوقة ، ويقول بأن لكل مجموعة من الكائنات الكائنة الفاسدة التي تعتبرها الكثرة والتنوع علة واحدة غير متكثرة ، فإن هذا لا يتنافى ، في مذهبه ، مع التوحيد الأساسي ؛ لأن هذه العلة كلها حادثة ، وعلمها جميعاً هو الله الواحد الحق ، « مبدع الكل وممسك الكل ومحكم الكل ، المحجوبة عنه الأعين الجسدانية » ، « علة الكل ، واحد ، غير متكثر ، ولا خارج عن ذاته . ولا مشبه شيئاً من معلولاته (١) » ؛ هذا إلى أن الفعل الإلهي سار في كل العلة الحادثة الفعالة ، والله هو الذي يمسكها في الوجود ، ولو قبض عنها لمساكه لانعدمت .

وثم آراء شبيهة ببعض آراء الكندي هذه ، موجودة عند مفكرى أوروبا في أواخر العصور الوسطى وفي عصر النهضة ، ويردها المؤرخون إلى مصادر غير الكندي . ولكن باب البحث عن كيفية وصولها أول الأمر إلى الفكر الأوروبي لا يزال مفتوحاً . وإذا عرفنا أن الكندي كان معروفاً من طريق دخول كتبه المترجمة في جملة مراجع الفكر الأوروبي صار للبحث في تأثير الكندي في الفكر الغربي قيمة كبيرة ، ويجب أن تتجه له الجهود الكندي وأرسطو :

يذكر بعض المؤلفين الإسلاميين أن الكندي هو أول من حذا في تأليفه حذو أرسطو بين المسلمين . وهذه العبارة مبهمّة المعنى ؛ فهل المقصود أن فيلسوف العرب اتخذ في مصنفاته فلسفة أرسطو أساساً ، أم هو ألف كتباً في الموضوعات التي ألف فيها أرسطو ، أم هو — أخيراً — اتبع منهج أرسطو في طريقته في التأليف ؟ إن قراءة ما بين أيدينا من رسائل الكندي توجب التحفظ في القطع بأي من هذه الاحتمالات ، وإن كنا ربما نميل إلى أن نجعل الاحتمالين الآخرين معاً وبوجه عام قيمة أكبر ،

وهما غير متعارضين فيما بينهما . أما الاحتمال الأول ففيه من الصواب بمقدار ما بين أرسطو والكندى من اتفاق في المادة العلمية وفي بعض المسائل والأصول الأساسية ، وفيه من الخطأ بمقدار ما بينهما من خلاف جوهري في ذلك . وقد تبينت من عرضنا المتقدم بعض وجوه الاتفاق والاختلاف بين أرسطو والكندى . ولا نحب هنا إلا أن نقرر بالإجمال أن الكندى يكاد يتفق مع أرسطو فيما يتعلق بالأفكار الأساسية في علم الطبيعة بمعناه ومادته المعروفين حتى ذلك العهد إتفاقاً تاماً ؛ أعني أنهما يتفان تقريباً في الناحية العلمية الكونية بالمعنى الضيق . أما الخلاف الأكبر الذي لاسبيل إلى التوفيق بينهما فيه فهو ينحصر في الناحية العلمية الميتافيزيقية ، خصوصاً مسألة قدم العالم والأصول التي تقوم عليها ، وفي الناحية الميتافيزيقية الخالصة ، خصوصاً فكرة الألوهية وصفاتها وفعلها من حيث علاقتها بالكون .

ولو نظرنا في مذهب أرسطو لوجدناه — رغم ما فيه من جهد وعناية مغلصة في الوصول إلى المعرفة الحقيقية — مذهباً مفككاً ، ليس له رباط جامع فما الذي يدعو الصورة والمادة للاتحاد أو يدعوها متحدتين أو منفصلتين إلى التحرك بالشوق نحو الإله ؟ وكيف يمكن أن يتسنى هذا مع قدم الأشياء إلى جانب قدم الإله وعدم حاجة الأولى ، لأن فيها مبادئها من جهة ولعدم علم الثاني بما عداه أو فعله فيه فعلاً حقيقياً من جهة أخرى ؟ إن التفكك الذي نذكر أمثله من مذهب فليسوف اليونان ناشئ عن النقص في فكرة أرسطو عن الإله الحق وعن عدم توفر الأساس المطلق لادلته على قدم العالم وعدم إنتاج هذه الأدلة بسبب قيامها على ما تريد إثباته . إن مذهب أرسطو شبيه بمغامرات نظرية يقوم بها العقل الطبيعي ، ولذلك لا يظفر المفكر المتزن من هذا المذهب بشيء واضح . أما الكندى فقد تهيأت له من الإسلام فكرة الإله الذي هو علة أولى مبدعة فعالة ، قد رتبت نظام الأشياء ، عن إرادة وعلم وحكمة ، نحو غاية هي العلة نفسها . وهذا هو الرباط الأساسي لنظرة فيلسوف العرب لهذا الكون ، وهو لذلك أسلم من أرسطو نظراً لهذا الوجود الطبيعي . ولم يستطع أرسطو أن يتخلص من وهم قدم الزمان الفلسفي وقدم الحركة والمتحرك ، بحيث لا نستطيع أن نعرف الأساس الحقيقي لاستدلالاته ، وتفكيره في أوله وآخره لا يخرج عن

الدور ، ولا يبرأ من الخبط في عالم الوهم الناشئ عن التحليل المتكلف الذي فيه يسبق الفكر موضوعه . أما الكندى فهو يقرر معنى الإبداع والحدوث بوضوح تام ، ويمضي بعد ذلك في إثباته . وهو في إثباته تنأى الجسم والمكان والزمان والحركة يطبق مبدأ استحالة اللاتناهي الفعلي تطبيقاً دقيقاً ؛ ولذلك جاء مذهبه مثلاً من الوضوح والانسجام والصرامة في إستبعاد تشويش الوهم . وإذا كان أرسطو لم يجد من العلاقة بين إله ، هو الحقيقة غير فعال عنده ، وبين العالم سوى أن العالم يتحرك بالشوق والعشق للإله ، مع استقلالها التام في الوجود ، فإن الكندى بحسب أصول مذهبه يرى أن العالم صنع إلهي يتجلى فيه نظام هو تحقيق الإرادة الإلهية الحكيمة ، وأن العالم من هذا الوجه منتهٍ لأمر الله ، أو طائع ساجد بلغة الإسلام . وهذا الفرق طبعي بين مفكر يعرف الميثولوجيا اليونانية وتسرى في تفكيره الروح الفنية اليونانية ، ولا يستطيع بعد مآثور فلسفي طويل متنوع أن يخلص إلى فضاء الفكر الخالص ، وبين مفكر عربي واضح الخيال ، سليم النظرة العقلية ، طليق من قيود المآثور الثقيل ، وقد ازدادت روحه وازداد عقله وضوحاً من وضوح الإسلام وفصله بين الأشياء فصلاً واضحاً .

ولو قارنا بين كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وكتاب الفلسفة الأولى للكندى ، لتجلى لنا بعض هذه الملاحظات المتقدمة . إن كتاب ما بعد الطبيعة — بحسب رأي النقاد — كتاب تنقصه الوحدة الكاملة ، وذلك على الرغم مما في بعض أجزائه من إشارة لبعض ، وفيه فجوات ، وترتيبه الحالي موضع نقد ، ومن أجزائه ما يمكن أن يعتبر بحق تلخيصاً أو إكمالاً لأجزاء من كتاب الطبيعة ؛ ومع هذا كله فهو الجملة لأرسطو ، عدا أجزاء قليلة جداً ، هي على الأرجح تلخيص لبعض محاضراته بقلم تلاميذه ، وقد يجوز أن تدون يد التجيير قد أثرت في العبارة على الأقل . ويمكن القول ، بعد قراءة كتابي الطبيعة وما بعد الطبيعة للعلم الأول ، إن مذهبه فيما بعد الطبيعة وفي الربوبية بنوع خاص نتيجة لمذهبه في الطبيعة ؛ وفيما عدا مذهب أرسطو في لاجسمية المحرك الأول وكونه عقلاً يعقل ذاته فحسب ، لا يمكن القول بأن أرسطو مفكر ميتافيزيقي ، بل هو باحث طبيعي لا يكاد يرتفع عن النظرة الطبيعية العلمية حتى ينحط إليها ثانية . وهو حتى في نظره الطبيعية غير قادر على التجريد إلا مكرهاً ؛ والنسورات الحسية أو

التصورات التي لا تنفك عن الحس، وكذلك الأمثلة الحسية التي يستعملها هي أول شاهد على ذلك. وماذا يفيد القول بالصورة إذا كانت لا تنفك عن المادة، أو يفيد القول بروحانية المحرك الأول إذا كان يضعه على نهاية العالم المادي المقفل؟ (١). الحق أن فكرة المادي الممكن وغير المادي المتصل به عند أرسطو غير واضحة تماما.

مهما يكن من شيء فإن الكندي عرف كتب أرسطو وعرف كتاب ما بعد الطبيعة كاملا في الغالب، لأن ابن النديم يقول إن أسطاط نقله للكندي (٢). ولا يتسع المقام هنا للمقارنة المفصلة بين كتاب الحروف — وهذه هي تسميته كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو عند العرب — وبين كتاب الفلسفة الأولى للكندي، لأن ذلك يحتاج إلى بحث قائم بذاته. ويكفي أن نلاحظ أن كثيرا من آراء أرسطو في الفلسفة وفي المعرفة بوجه عام في كتابي الطبيعة وما بعد الطبيعة موجود في كتاب الكندي، لكنه موجود في صورة لا تبدو أنها ترجمة، بل هي تعبير شخصي عن الفكرة وعرض لها بحسب مقتضيات جديدة. ولا نجد عند فيلسوف العرب ما نجده عند أرسطو من العرض التاريخي النقدي لآراء المتقدمين، كأن الكندي لا يشعر بالحاجة إلى ذلك — وعرض هذه الآراء ونقدها يشغل فراغا كبيرا من كتاب أرسطو في مواضع مختلفة؛ كما أنه تسقط عند الكندي الأقسام المتعلقة بالصعوبات وحلها، والأقسام المنطقية، وكذلك القسم المخصص لمعاني الاصطلاحات، فلا يقابل هذا كله في كتاب الكندي شيء يستحق الذكر. وفي كتاب فيلسوف العرب آراء لغير أرسطو، وفيه عناصر طبيعية ورياضية تستدعيها الغاية الأساسية من الكتاب؛ ذلك أن فيلسوفنا يسير في كتابه — بحسب الجزء الذي بين أيدينا منه — نحو موضوع الفلسفة الأولى وغايتها الحقيقية — وهو معرفة العلة الأولى أو الحق الأول الذي هو علة كل حق، سيرا منطقيا منظما إلى خد كبير، تاركا كثيرا من التفاصيل وضاربا صفحا عن التكثير من الأمثلة وعن المقدمات والتمييزات والتدقيقات التي نجدها عند أرسطو ولا ضرورة لها بالنسبة للفرض الأساسي عند الكندي. فكتاب

الكندي عرض سهل للفلسفة الأولى بمعناها الضيق، وهو ينتهي بإثبات وجود الله وبالكلام عن صفاته وعلاقته بالعالم. وهكذا يتبين أن كتاب الكندي ليس تلخيصا لأرسطو ولا ترجمة لكتبه، بل هو مصنف فلسفي عربي إسلامي، له طابعه الخاص الذي لا يصح أن يقلل من شأنه أنه يسير في تيار التراث اليوناني، لأن الكندي يخالف أرسطو في المفهومات وفي الأدلة وفي الغاية. وليس الخلاف من وجهة نظر الدين، وإن كانت جدية بالتقدير، بل هو في بعض النقاط الكبرى خلاف عقلي فلسفي من الطراز الأول.

وإذا كنا بصدد الكلام عن الكندي وأرسطو، فلا بد أن نذكر إشارة متعلقة بأرسطو، أوردها الكندي في رسالته في النفس (١)؛ وهي تدل على أن المعلم الأول يجوز للإنسان في هذه الحياة أن يصل بتطهير نفسه إلى درجة من الصفاء فيها يعلم أمورا غيبية، كما يجوز أن تتعدى النفس حدود الإنسان الطبيعي، حتى تشاهد حقائق أخرى. وقد يتبادر إلى الذهن أن فيلسوف العرب يخلط بين أرسطو واستاذة أفلاطون. لكن ر. فالترز R. Walzer، في بحث طريف له بعنوان *Uu frammento nuovo di Ariototele* (شذرة جديدة لأرسطو)، ظهر في مجلة *Studi Ital. di fil. classica* (الدراسات الإيطالية للفيلولوجيا الكلاسيكية)، السلسلة الجديدة، مجلد ١٤، ١٩٣٧، ص ١٢٥ — ١٣٧، يرى أن يكون الكلام لأرسطو في أول الأمر، عندما كان لا يزال تحت تأثير استاذة أفلاطون، وأن النص مأخوذ بطريقة غير مباشرة من كتاب الأخلاق لأوديموس. وهكذا يتبين أن الكندي ربما كان عنده بعض الأشارات التي يعرف منها تطور تفكير أرسطو.

وما يزيد في قيمة معرفة الكندي بأرسطو أنه أحصى كتبه ورتبها ترتيبا جيدا (٢)؛ ولا شك أن مما له دلالة أن فيلسوف العرب لا يذكر شيئا من كتب أرسطو المنحولة التي اشتهرت بين العرب على أنها لأرسطو. فلا يشير الكندي إلى الكتاب المسمى «كتاب الربوبية»، مثلا، مع أنه يقال إنه فسر أو أصلح ترجمته. وإذا عرفنا إلى جانب هذا أن الكندي ليس عنده شيء يذكر من روح مذهب

(١) أنظر ص ٢٧٩ من الرسائل.

(٢) أنظر رسالته الخاصة في ذلك.

(١) راجع آخر كتاب الطبيعة لأرسطو.

(٢) راجع مثلا كتاب الفهرست من ٢٥١.

الصدور استطعنا أن نحكم أننا مع الكندي أقرب إلى أرسطو الحقيقي وإلى منابع الأصلية للفكر اليوناني .  
ولو نظرنا في كتاب الكندي عن العقل وحاولنا أن نرد بيان الكندي للمشكلة إلى كتاب النفس ، لوجدنا أن الكندي يعرف مذهب أرسطو في النفس ، وأنه يزيده تفصيلاً ووضوحاً ، ولا ستغنياً عن كثير من الفروض الباطلة عن مصادر الفلسفة الإسلامية وعن التخمينات المتكلفة التي لجأ إليها جيلسون ومن تقدمه . ويجد القاري تفصيل هذا في مقدمتنا لرسالة العقل .  
الكندي وأفلاطون :

يشبه الكندي أفلاطون في القول بحدوث العالم والزمان والحركة ، ولكن البواعث على ذلك والغاية منه ليست واحدة عند الفيلسوفين ، هذا إلى أن الكندي يرفض وجود شيء أياً كان قبل وجود هذا العالم الحادث ، وهو في ذلك يخالف أرسطو كما تقدم ، لكنه يخالف فيه أفلاطون أيضاً ، لأن أفلاطون يقول بشبه مادة سابقة على وجود هذا العالم ، لينة وغير معينة ، لا هي روحانية معقولة ولا مادية محسوسة ، وهو يسميها اللاموجود  $\mu\eta\ \delta\upsilon$  أو القابل  $\delta\epsilon\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  أي الذي يقبل فعل المثل ، بحيث ينشأ عن هذا الفعل طائفاً بالمادى المحسوس المتغير الزائل . ومرجع الخلاف بين فيلسوف العرب من جهة وبين أفلاطون أو أرسطو من جهة أخرى مباينته لها في مفهوم الفاعل الأول الحق — أعني الله وصفاته وفعله . ونستطيع أن نلاحظ من قراءة رسائل الكندي أن أمر الخلق وكيفيته أوضح عنده مما هو عند أفلاطون الذي لم يتخلص من خيال الفنان ، كما نجد ذلك في قصة طيماوس مثلاً . والكندي يحكم نزعة العربية الواقعية ونزعة الإسلامية الواضحة لا ترصيه ضروب الخيال الموجود عند اليونان بالإجمال .

أما فيما يتعلق بالنفس (١) ففي مذهب الكندي من العناصر الأفلاطونية أو من الآراء المتأثرة بأفلاطون فيما بعد أكثر مما فيه من العناصر الأرسطية . فالنفس عند فيلسوف العرب جوهر روحاني غير دائر ، واحد ، بسيط ، ولا فرق بينها

(١) راجع فيما يتعلق بالكلام عن النفس هنا رسالة الكندي « في أنه توجد جواهر لا أجسام » ص ٢٦٥ فما بعدها ورسائله في القول في النفس ... الخ ص ٢٧٢ فما بعدها وكلامه في النفس ص ٢٨٤ ورسائله في مامية النوم والرؤيا ورسائله في العقل ص ٢٨٣ و٣١٢ على التوالي .

وبين محتواها العقلي أو محتواها الحسي المجرد ، بل هي جوهر إلهي شريف ، يفعل في البدن دون أن يداخله مداخله جسمية ، لأن الروح ليست جسماً . وهي وإن كانت في البدن على نحو ما ، فإنها قادرة على أن تتجاوز حدوده ، إذا تحررت من علائق الشهوة والغضب وتفرغت للنظر والبحث . وعند ذلك تقيم — كما يعبر فيلسوفنا — في عالم الحق أو العقل أو الديمومة وتقرّب من الشبه بالله ، فتكتسب من قدرة الله ، ويسرى فيها النور الإلهي ، وتصبح كالمرآة الصقيلة المحاذية للجانب الإلهي ، وعند ذلك تعلم الحقائق والأسرار وتراها بنور الله . وهذا كلام لا يخلو من روح التصوف الإسلامي أو غيره السابق له .

والنفس في يقظة وفكر دائمين ، لا تنام نهراً ولا ليلاً . هي — كما يذكر الكندي عن أفلاطون ويوافق عليه — « علامة يقظانة حيّة ، بطبيعتها ، تحيط بجميع الأشياء المعلومة ، حسية كانت أو عقلية . وليس النوم بالنسبة للنفس إلا ترك استعمال الحواس ، فهو ليس إلا نوم الحواس ، وهو درجة من درجات التفكير ، وهذا التفكير قد يكون عميقاً جداً وصادقاً جداً ، لأن آله هي العضو الأول والأساسي للإدراك — أعني المخ — من جهة ، ولأن ملكات النفس تكون عنده متحررة من الحواس والمادة من جهة أخرى . بحيث تدرك النفس فكرة الشيء وحقيقته لا مادته . أما الرؤيا فهي استعمال النفس الفكر وترك استعمال الحواس . وإذا نامت الحواس رأت النفس المعجائب ، واتصلت بالآرواح التي عبرت إلى عالم الحق ، والتذت معها بما يفيض عليها من نور الله ورحمته لذة « السّمية روحانية ملكوتية » . وإذا كانت النفس صافية تامة التهيؤ لقبول آثار حقائق الأشياء دون أعراضها ، وكانت أيضاً قادرة على التعبير عن ذلك ، فإنها تستطيع في أثناء النوم أن تشاهد حقائق الأشياء مباشرة على ما هي عليه . أما إذا كانت أقل تهيؤاً أو مقدرة على التعبير ، عمدت إلى الرمز للأشياء بما يدل عليها . وهذا يكون متفاوتاً ، بحيث يمكن — كما يفعل الكندي — بيان التشابه بين حياة الفكر في اليقظة وحياة الفكر في النوم ، بل بيان التوازي والتقابل بين درجات التفكير وقيمتها في كل من الحالين .

والنفس في هذه الحياة عابرة سبيل إلى العالم الشريف الأعلى . فإذا فارقت البدن انتقلت — بعد تدرج في النقاء طويلاً عن طور — إلى عالم الربوبية ،

« مسكن الأنفس العقلية » ، خَلِّفَ السموات (١) ، حيث العالم الإلهي والنور الإلهي وحيث العلم الشامل واللذة العليا .

على أنه وإن كان الكندي يحكي هذا كله نقلاً عن أفلاطون بنوع خاص وتلخيصاً لآرائه ، فإنه ولا شك يوافق على معنى ما يحكي ، وإن كان يجوز أن نتصور أنه يقصد من حيث التفاصيل معاني أوسع مما عند أفلاطون . والمهم أن نلاحظ عند الكندي فيما يتعلق بالنفس نزعة أفلاطونية أو متأثرة بأفلاطون . وهذا طبيعي لأن مذهب أفلاطون في النفس أكثر روحانية من مذهب أرسطو وأقرب إلى روح الأديان . وهذه النزعة مشربة بروح إسلامية كما تدل على ذلك العبارات التي يختم بها الكندي رسالته في القول في النفس ؛ فهو يقول بعد كلامه عن النفس وروحانيتها وإمكان السمو بها : « والعجب من الإنسان كيف يهمل نفسه ويبعدها من بارئها ، وحالها هذه الحالة الشريفة . . . فقل للبائسين عن طبعه أن يبكي من الأشياء المحزنة : ينبغي أن يبكي ويكثر البكاء على من يهمل نفسه وينمك من ارتكاب الشهوات الحسية الدنيئة المموهة التي تكسبه الشره وتميل بطبعه إلى طبع البهائم . . . فإن الطهر الحق هو طهر النفس لا طهر البدن ، فإن الحكيم المبرز المتعبد لبارئيه ، إذا كان ملطخ البدن بأكأة ، فهو عند جميع الجهال فضلاً عن العلماء ، أشرف من الجاهل الملطخ البدن بالمسك والعنبر ؛ ومن فضيلة المتعبد لله ، الذي قد هجر الدنيا ولذاتها الدنية أن الجهال كلهم ، إلا من سخر منهم بنفسه ، تعترف بفضلته وتجله وتفرح أن تطلع منه على الخطأ .

فيا أيها الإنسان الجاهل : ألا تعلم أن مقامك في هذا العالم إنما هو كدرجة ، تم تصير إلى العالم الحقيقي ، فتبقى فيه أبد الآبدين ؟ وإنما أنت عابر سبيل في هذا الأمر ، إرادة بارئك عز وجل ، فقد علمته جلة الفلاسفة . . . » (٢)

وما يدل على إعجاب الكندي بأفلاطون ونزوعه منزعه في روحانية النفس وماهيتها أنه ألف رسالة في « أن النفس جوهر بسيط غير دائر مؤثر في الأجسام » ، ورسالة أخرى « فيما للنفس ذكره وهي في عالم العقل قبل كونها في

(١) نجد نفس الفكرة أيضاً في رسالة الكندي « في السبب الذي [ من أجله ] نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطوانات » .

(٢) من ٢٧٩ — ٢٨٠ من الرسائل .

عالم الحس ، (١) . بل نرى في بعض عباراته ما يدل على أنه يقول بروحانية الأنواع والأجناس ، فهي عنده جواهر لا أجسام ، ولا يمكن أن تكون في أشخاصها ، لا بكلها ولا بأجزائها . ولولا قلة ما بين أيدينا من رسائل الكندي لاستطعنا أن نعرف على نحو أدق مقدار أفلاطونية الكندي في هذا الباب . على أن فيلسوف العرب فيما يتعلق بقوى النفس وفضائلها ووجوب العناية بتعديدها ، وفيما يتعلق بمفهوم الفلسفة من حيث هي معرفة ، وأيضاً من حيث هي سيرة عملية ، سقراطي أفلاطون إلى حد كبير ، وإن كان إلى جانب ذلك يذكر آراء أرسطو . أما فيما يتعلق بملكات المعرفة الإنسانية وأنواع المعرفة من حسية وعقلية وبنظرة العقل الإنساني الواقعي وبعلاقة علم النفس بالعلم الطبيعي فالكندي أرسطي النزعة .

#### السيرة الفلسفية :

عنى الكندي بالكتابة في الأخلاق والسياسة وفي فضائل سقراط وأخباره وما جرى بينه وبين غيره من محاورات . أما السيرة الفلسفية — كما يتصورها فيلسوفنا — فهي ، إلى جانب ما تقدم من روحها ، توجد في التعريفات السقراطية الأفلاطونية التي يذكرها للفلسفة ويشرحها ، مثل أنها معرفة الإنسان نفسه ، أو العناية بالموت ، أو التشبه بالله (٢) ، كما توجد في ثنايا كلامه عن قوى النفس وفضائلها . ولكنها تتجلى بنوع خاص في رسالته « في الحيلة لدفع الأحزان » (٣) ، حيث يبتدىء الكندي بتعريف الحزن بأنه « ألم نفسي يعرض لفقد المحبوبات أو فوت المطلوبات » ، ويقول إنه لا يسلم منه أحد في هذه الحياة . وهنا يقرر فيلسوفنا أن الثبات والدوام غير موجودين في هذا العالم الفاني الذي يحكمه قانون التغير والذي يسمى من أجل ذلك « عالم الكون والفساد » ، وأن الحزن ينشأ عن اعتماد الإنسان في سعادته على أنواع القنية الحسية التي لا ثبات لها ولا يمكن تحصينها من عوادي التغير ولا يؤمن زوالها ، نظراً لأنها بطبيعتها مقبلة مدبرة ومشتركة بين الناس ، مبدولة أكل متغلب يريدتها ، وذلك بدلاً من أن

(١) الفهرست من ٢٥٩ ، أخبار الحكماء من ٢٤٤ — ٢٤٥ ، طبقات الأطباء ج ١

من ٢١٢

(٢) راجع من ١٧٢ من الرسائل .

(٣) الجزء الثاني من الرسائل .

يوجه إرادته ومطالبه إلى اقتناء الممتلكات العقلية الباقية التي هي ملك حقيقى لصاحبها ، لا يستطيع أن يغلبه عليها غالب أو يفصلها إياها غاصب . والحكيم العاقل عند الكندي هو الذى يكون بالنسبة للماديات كالملك الجليل الذى لا يتلقى مقبلا ولا يشيع ظاعنا . أما غير ذلك فهو خلق أدنى العامة بالنسبة للخيرات المادية .

ولما كان الإنسان ، شأنه شأن كل حي ، إنما هو إنسان بنفسه لا بجسده ، وكانت النفس هي الباقية والجسد هو الدائر ، وكانت هي السائن والبدن هو المسوس والآلة للفعل ، فإن من الواجب على الإنسان العاقل أن يتعهد نفسه ويحتمل في سبيل ذلك من الألم أكثر مما يحتمل من الألم لإصلاح بدنه . وهو يستطيع ذلك إذا أخذ نفسه بقوة العزم ، حتى تعاد الخير وتلزم في أخلاقها الأمر الأكبر ، وحتى تضبطها الإرادة عن الانفعالات التي تجر حزنا ، وإذا حاول أن يتعرف نتيجة أفعاله ، حتى لا يقع تناقض بين نتائجها وبين ما يقصده من تجنب الآلام . ثم يذكر فيلسوف العرب كثيراً من أنواع الحيلة والتبصر المعينين على احتمال الأحزان ، مثل أن يتذكر الإنسان كم سلا هو نفسه وسلا غيره عن أحزانه ، وأن يتأسى بغيره عن فاته مراده ، وأن يتحاشى الاستسلام للحزن ، دافعا إياه عن نفسه ، وإلا فكأنه يريد لنفسه ، وأن ينفذ بعقله إلى أن قانون الحياة وطبعها هو الكون والفساد ، بحيث يكون من يرفض ذلك فهو في الحقيقة يرفض الحياة نفسها ، وأن يعرف أن مقتنيات الحياة مشتركة له ولغيره ، فلا يصح أن يريد الاستئثار بها أو يحسد غيره عليها ، وأنها عارية من مبدعها جل ثناؤه ، يستردها متى يشاء وعلى يد من يشاء ، بحيث يكون الحزن على فوات الأشياء خروجاً عن أقل الشكر لله ، وهكذا من وسائل تسلية المحزون إلى حد إقناعه بأن الحزن شيء طبعى يلزم الحياة حتى لا معنى للتفكير فيه أو أنه خلق منحط قاسد ، أو عمل صياني سخي . وكل المعول في ذلك على تنبيه الإنسان لروحه ، وأنها جوهر شريف حصين باق رغم زوال كل أعراض الوجود الإنساني ، وعلى تربية الشعور بالشخصية الإنسانية ، حتى تؤمن بقوتها وقوة وجودها الروحي الثابت وبوجوب استغنائها عن الأشياء الخاضعة لقانون التغير ، حتى يكون صاحبها مثل سقراط الذى سئل : « ما بالك لا تحزن ؟ » فأجاب : « لأنى لا أقتنى ما إذا فقدته حزنت عليه » ،

أو الذى قيل له : ماذا سيفعل إذا انكسر الحب ( الزير الذى كان يأوى إليه ) ، فقال : إن انكسر الحب لم ينكسر المكان ؛ وحتى يكون جديراً بفضيلة العقل التي جعلته ملكاً على عالم الحيوان ، وذلك بأن يستعمل العقل في تدبير نفسه وسياستها والاهتمام بمطالبها الحقيقية ، لا في تكثير ما يحتاج إليه من أنواع القنية أو المتاع الذى يكثر له أسباب القلق والألم ويفسد عليه ، بتاعب الطلب وآلام الفقد ، راحة هذه الحياة الزائلة ، إلى جانب فقدانه للحياة الخالدة . ويشبه فيلسوف العرب بنى آدم في اجتيازهم هذا العالم الخادع الفانى الكذاب ، الذى يناقض آخره أوله ، إلى العالم الحق بقوم في سفينة إلى غاية يقصدونها ، فرست بهم السفينة حيناً على شاطئ ، فمنهم من خرج لقضاء حاجة معينة لا يعرج على شيء ، فعاد سريعاً واحتل من المركب أفصح مكان . ومنهم من استهوته الرياض الزاهرة وطيورها وأحجارها الكريمة فبقى حيناً ريثما يمتنع روحه بلون ورائحة ونغم ، ولكنه لم ينس غايته ، فعاد وأصاب في المركب مكاناً فسيحاً ، وآخرون أكبوا على اجتناء الثمار والتقاط الأحجار ، وعادوا مثقلين ، قد أنهكهم ما حملوا ، ولم يجدوا إلا محلاً ضيقاً ، زاده ضيقاً بهم ما حملوه وأخذوا يتعهدونه ، قلقين عليه ناصبين أنفسهم في خدمته ، وهو يفنى من أيديهم ، فيحزنون عليه ، حتى ثقلت عليهم مؤونته ، فتخلصوا منه بإلقائه في البحر . أما الباقيون فقد توالجوا في المروج الكشيفة الملتأمة ، يجمعون ما يجدون وينهمكون في متاعهم ، بين روعة ونكبة أو اقتراس سبع أو تلطيف وحل ، ناسين غايتهم ، حتى إذا نادى صاحب المركب للسير كانوا قد توغلوا في الغياض وغرقوا في المتاع ، فلم ينته صوته إليهم ، فتركوا في المهالك والتهتمهم لهوات المعاطب .

ويخلص فيلسوفنا من هذا إلى أنه يقبح بالعاقل أن يكون من مخدوعى حصى الأرض وأصداف الماء وأزهار الشجر وهشيم النبات . مما يحول حاله ، حتى يصير فاسداً قبيحاً ، يستوحش منه الإنسان ؛ كما أنه يحسن به ، إن أراد أن يأسى على شيء فليأس على عدم بلوغه مكاناً حسناً في العالم الحق الدائم البرى . من الآفات ، الذى ليس فيه إلا الخيرات الحقيقية الثابتة والذى فيه يتنأى الإنسان أن يعيش فوق الأحزان والآلام ؛ وليأس أيضاً على عدم قدرته على اجتثاث أسباب الحزن على الماديات الفانية ، وذلك بتحرير نفسه منها .

وفيلسوفنا لا ينسى أن يحاول دفع ما يلحق النفوس الإنسانية من غم بسبب الموت الذي لا بد لها من مواجهته يوماً ما . فيرى أن الموت في نظر الإنسان البصير ليس شراً ، لأنه كمال الطبيعة الإنسانية وعنصر جوهرى من حياة الإنسان الواقعى ؛ لأن الإنسان الواقعى هو الذى الناطق المائت ، فلا بأس أن يكون الإنسان ما هو . ويقول الكندى إنه كما أن الإنسان ينتقل فى أطوار الخلقة من خلايا غذائية فى أعضاء البدن إلى نطفة فى مستقرها ، ثم إلى هذا العالم الفسيح ، تطوراً محتوماً ، فيه تتسع للإنسان آفاق الحياة باستمرار ، وهو فى كل مرحلة من مراحل حياته قد لا يحب ما بعدها ، ولكنه يكره أن يعود إلى ما قبلها ، بحيث لو عرض عليه أن يرجع إلى بطن أمه وكان يملك كل ما فى الأرض لافندى به نفسه من ذلك . فليعلم إذن أنه إذا كان يحزع من فراق هذه الحياة فذلك من جهة لشدة تعلقه بما فيها من ماديات حسية ، هى فى الواقع مصدر آلامه ، ومن جهة أخرى لجهله بما هو فيه من ضيق وبما سينفتح له عند الموت من آفاق فسيحة وملك عريض دائم وحرية يسقط معها كل قيد وخيرات لاتناها الآفات . وهو لو فطن لذلك لحانت عليه الدنيا بكل خيراتها المادية . وهو لو أقام فى عالم الروح الذى هو النهاية الطبيعية لهذه الحياة ، ونعم حيناً بشىء من لذاته الخالدة الخالصة من الكدر ، لكان جزعه عليه لو أريد إرجاعه إلى الدنيا أضعاف جزعه لو أريد إرجاعه إلى ضيق بطن الأم وظلامه . فيجب على العاقل ألا يعطى هذه الحياة من القيمة أكثر مما تستحق ، وليعتبرها المرحلة الأخيرة الشاقة دون بلوغ الغاية الكبرى ، واضعاً نصب عينه أن المصائب التى تنال مقتنياته المادية تقلل أحزانه بتقليلها للقلق وأن المصائب تقلل المصائب ، حتى تصير عند الحكيم كالنعم ، وأن تقليل القنية معناه إخضاع المادة للروح والسيطرة على الشهوات ، وهى القوى التى تسترق الملوك ، وامتلاك لناصرية العدو المقيم مع الإنسان فى حصنه ، وأن النفس الشهوانية نفس سقيمة ، سقامها أعظم من سقام البدن .

وهكذا نلاحظ أن الكندى ينحو نحو سقراط وأفلاطون ، ويتخذ من ذلك عناصر فى وضع سيرة فلسفية حكيمة ، تخلص الإنسان من الحزن ، وتشمل فيما تشمله تقدير الفيلسوفين اليونانيين للفضيلة والعقل وسموهما بالإنسان عن طريق تحرير الروح من المادة ، وتسرى فيها وجهة النظر الإسلامية وروح الزهد فى

الدنيا فى سبيل الحياة الخالدة . والكندى يختم رسالته بقوله : « فشمل أيها الأخ المحمود هذه الوصايا مثالا ثابتا فى نفسك ، فتنجوها من آفات الحزن ، وتبلغ بها أفضل وطن من دار القرار ومحل الأبرار ، كمل الله سعادتك فى داريك وجلل الإحسان فيهما إليك ، وجعلك من المقتدين المنتفعين بجنى ثمر العقل ، وباعدك عن ذل خساسة الجهل ! ، فإن هذا فيما سألت كاف . . . كفاك الله المهيم فى أمر دنياك وآخرتك كفاية تبلغ بها أكمل راحة وأطيب عيش . »

أما مكان هذه الرسالة بين الرسائل التى ألفت فى موضوعها قبل الكندى وبعده فهو موضوع بحث آخر لا يتسع له المقام .

هذه لمحة قصيرة من حياة الكندى وفلسفته وإنتاجه الفكرى . وهى ليست السكامة الأخيرة ؛ لأنها فى الغالب لا تخرج عن الرسائل التى نشرناها له . أما بقية آراء الكندى ونواحي تفكيره الكثيرة وتأثيره فىمن بعده وكذلك استقصاء البحث فى كل ما قد قلناه ، كل هذا سيتيسر إن شاء الله بعد نشر بقية رسائله التى أعدناها للنشر ، ليكون كل ما نقوله عنه مدعماً بالنصوص . وفى هذا الذى قدمناه وفى الرسائل التى تم إخراجها وفى مقدماتها ما يساعد على معرفة قيمة مفكر عربى مسلم كون لنفسه ولعصره من الإسلام ومن التراث العلمى الفيلسوف وجهة نظر دينية — فلسفية عن الله والإنسان والعالم .

محمد عبد الرهمان أبو ريدة

# كتاب الكندي في الفلسفة الأولى

## مقدمة

هذه الرسالة هي أطول ما بين أيدينا من رسائل الكندي ؛ وقد كتبها للخليفة المعتصم بالله الذي ولي الخلافة بين عام ٢١٨ هـ وعام ٢٢٧ هـ (٨٣٣ - ٨٤٢ م) . ونحن نعلم أن الكندي كان من المقرئين عند المعتصم ، وأنه كان مُؤدِّب ابنه أحمد<sup>(١)</sup> ؛ ولا شك أنه قد كتب هذه الرسالة أيام صلته بقصر الخلافة وتمتعه بالخطوة فيه ، بدليل ما نجده في أولها من رفع لسان المعتصم وإشادة بآبائه وبما للتمسك بهداهم من الخير . ويشير الكندي في كتابه في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد إلى موضع من « كتاب الفلسفة الأولى » هذا .

وتبدأ الرسالة ، بعد الدعاء للمعتصم ، بكلام يدل على غلو تصور الكندي العربي ، من موقفه وسط المعتزلة ووسط الفكر العربي ، بما انفتح أمامه من ميادين للمعرفة متعددة ، للفلسفة وأهلها ؛ وهو يتحدث عن الفلسفة وغايتها وعن غاية الفيلسوف وما يجب أن يكون عليه الفيلسوف الكامل الفلسفة .

والفلسفة عنده شرف بوجه عام على جميع العلوم ؛ والشرف الأعلى على فروع الفلسفة جميعاً إنما هو للفلسفة الأولى التي هي « علم الحق الأول الذي هو علة

كل حق » .

ولما كان شرف العلم من شرف موضوعه ، بحيث يكون العلم بالعلة أشرف من العلم بالمعلول وأوثق ما يكون طريقاً إلى العلم التام بالمعلول ، وكانت الفلسفة الأولى هي علم الحق الأول والعلة الأولى ، فلا جرم أن يقرّر الكندي أنها أعلى العلوم مرتبةً ، وأن يتمثل له الفيلسوف التام رجلاً يحيط بالعلم الأشرف .

\*\*\*

وبعد أن يتكلم المؤلف عن العلل الأربع المعروفة عند أرسطو والماثورة في الفلسفة العربية ، مسمى لها بأسماء يظهر فيها دور البدء في وضع المصطلح الفلسفي العربي ، كما يتجلى فيها بعض الاستقلال فيه <sup>(١)</sup> ، يتكلم عما يسميه « المطالب العلمية » الأربعة ، مشيراً إلى أنه قد تنازلها في غير موضع من تأليفه الفلسفية ؛ وهو يحصر هذه المطالب في : هل ، ما ، أي ، لم ؟

١ — السؤال عن إنشئة الشيء ، يعني هل هو موجود بالإطلاق ؟

٢ — السؤال عن ماهية الشيء ، يعني ماهو ؟ أو : تحت أي جنس يقع ؟

٣ — السؤال عن أي الأشياء هو ؟ يعني أي فصل يميزه وسط الجنس ؟

٤ — السؤال عن غاية الشيء ، يعني لم هو ؟ أعني السؤال عن علته الغائية

أو التمامية ، كما يقول .

ويقول الكندي إنه إذا اجتمع السؤال عن : ماهو الشيء ؟ وأي شيء هو ؟

كان ذلك بحثاً عن النوع .

ثم يتكلم المؤلف عن كيفية انبناء العلم بشيء من العلل الأربعة على العلم بالآخر :

فالعلم بعنصر الشيء يتضمن العلم بجنسه ؛ والعلم بصورته يتضمن العلم بنوعه ( أنظر ما يلي ص ٩٠ ) ؛ وهذا الأخير يتضمن العلم بالفصل الذي يميزه ؛ والعلم بالعنصر والصورة والعلة الغائية هو علم بحد الشيء وحقيقته .

وينتهي المؤلف من ذلك إلى أن هذا يؤيد تسمية علم العلة الأولى « بالفلسفة الأولى » ؛ لأن الفلسفة كلها تنطوي في علم العلة الأولى .

ثم يتكلم عن أولية هذه العلة الأولى من الجهات المتنوعة : الشرف ، والجنس ، والترتيب المتضمن العلم الأوثق ، والزمان .

(١) يسميها : العنصر ، يعني المادة أو العلة المادية ، كما سميت غالباً بعد الكندي ؛ الصورة ( العلة الصورية ، فيما بعد ) ؛ الفاعل ( أو العلة الفاعلية أو الفاعلة ) ؛ وأخيراً العلة المنسمة أو التمامية ، وهو يشرحها بأنها « ما من أجله كان الشيء » ، يعني العلة الغائية بحسب الاصطلاح الفلسفي بعد الكندي . راجع فيما يتعلق بالعلل كلاماً أكثر تفصيلاً في رسالة الكندي في الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد .

بلى ذلك كلام يدل على ما نجده عند كبار الباحثين من شعور بعظمة الحقيقة وكبرها ، بحيث لم ينلها كاملةً أحد ؛ ومن شعور بقصر حياة الباحث ، رغم اتساع المدة واطف النظر وشدة العناية ، بحيث لا يحيط بالحقيقة أحد ؛ وشعور بتضامن الباحثين في الفلسفة في الوصول إلى الحق في أثناء بحثهم الدائم عنه ودأبهم في جمع اليسير منه إلى اليسير ، حتى يتكون من ثمرات جهودهم مع مرور الأعصار الشيء الجليل القدر ، وحتى تتكون لديهم أصح فكرة عن الحق .

وهو إذ يحس بهذا النسب العالي الذي يربط بين طالبي الحق ، يشعر الشعور التام بواجب الشكر للمتقدمين ممن كشف شيئاً من الحقيقة ، ولو كان يسيراً ، وبما للمتقدمين على المتأخرين من فضل ودين ؛ وهو يستحسن في هذا الباب ما أثر عن أرسطو من وجوب الشكر ، حتى لأبناء من جاءوا بشيء من الحق ، فضلاً عن توجيهه للأبناء .

وهو ، بما عانى من التفكير والدأب على طلب الحقيقة ، قد تبين صدق المتفلسفين من غير العرب ، حين قالوا إن جهود كل الناس تقصر عن الوفاء بكل ما يستأهله الحق من جهد ، حتى إن البعض لم ينل منه شيئاً .

نلمح بهذا تقديراً لقيمة الحق وشرفه وحضاً على وجوب استحسانه واقتنائه ، مهما كان مصدره ؛ وهذه خاصة جميلة تتجلى عند الكندي وتعبّر عن الحكمة العالية التي تتضمنها عبارات مشهورة فاضت عن الروح العربية الإسلامية مثل : « الحكمة ضالة المؤمن » ، « خذ الحكمة ولا يضرك من أي إناء خرجت » ، « لا تعرف الحق بالرجال ، إعرف الحق تعرف أهله » ، والتي تبين في الوقت نفسه مقدار رغبة العرب ، أول عهدهم بالأفكار الأجنبية عنهم ، في الانتفاع بهذه الأفكار وضمها إلى تراثهم العقلي ، أيّاً كان نوعها أو مصدرها ، مادامت تقيم بسمه الحق ، لأنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق ، كما يقول الكندي نفسه .

ثم يمضي المؤلف في بيان طريقته : هي تقوم على ذكر آراء القدماء الكاملة الصحيحة ، على أحسن وجه وأيسره ، ثم إكمال ما لم يقلوه وإفيا بما أدى إليه الجهد والبحث ؛ وذلك دون توسّع في حل العقد المتبسة في المسائل العويصة .

وهو ينبه على السبب الذي يدعو إلى ذلك : هو يخشى أن يسيء تأويل كلامه بعض المتسمين بالعلم في عصره ، المتوجين بتيجان الحق ، وهم عن العلم غرباء وفي ميدان الحق أذعياء .

وهنا نجد ما يدل على صعوبة موقف الكندي وعلى ناحية من أحوال العصر الذي عاش فيه ، وخصوصاً نجد وصفاً لطائفة الذين يطلبون الدنيا وحفظ النفس التي تحجب البصيرة عن نور الحق والذين يتخذون إظهار الدفاع عن الدين وسيلة للمحافظة على مناصبهم المزورة ؛ وهو يصفهم بأنهم المتجرون بالدين ، لأنهم ليسوا منه على شيء .

ويُدخل المؤلف في ذلك دفاعاً عن الفلسفة التي هي علم الأشياء بحقيقتها مبيناً أن الفلسفة تحوى علم الربوبية والفضيلة وجملة العلوم النافعة ؛ وهذا ما جاءت به الأنبياء .

ثم يحاول أن يلزم خصومه أن يعترفوا بوجوب اقتناء علم الفلسفة ؛ لأنهم إما أن يقولوا إن طلبها واجب ، فيجب عليهم ، إذن ، أن يطلبوها ؛ وإما أن يقولوا إن طلبها غير واجب ، فيتحم عليهم تقديم الدليل على ذلك ؛ وهذا الدليل لا بد لهم أن يلتمسوه من الفلسفة التي هي علم الأشياء بحقائقها .

ثم يسأل الله المطلع على السرائر ، التوفيق والحفظ ، في دعاء مؤثر يدل على إيمان عميق ، ويذكرنا بما نعرفه عند الأرواح الكبيرة ، حين تقف بين العلوم العقلية والفلسفية من جهة وعلوم الدين وعقائده من جهة أخرى ، مثل إبراهيم النظام وغيره ( راجع كتابنا عنه ص ٧١ ) .

ويريد الكندي إقامة الحجة على الربوبية ودحض أدلة المعاندين بحجج تقع كفرهم ، وتهتك سجوف فضائهم ، وتبين عن عورات مذاهبهم المردية في الهلاك ؛ فهو بطل عربي جرى مخلص ، يحمل الراية مدافعاً عن العقيدة الأساسية عند العرب المسلمين إزاء التيارات الإنكارية المعادية ، بل إزاء الجامدين الذين يرفضون العلوم العقلية ويتجرون بالدين .

\*\*\*

بعد هذا يتكلم المؤلف عن « الوجود » الإنساني ، وهو يعني بذلك — وبحسب اصطلاحه — ما يحده الإنسان ويعرفه ، وأنه على نوعين :

أحدهما مادي حسي ، هو أقرب من الإنسان وفي الوقت نفسه أبعد عنه الطبيعة ، ذلك هو الإدراك الحسي ؛ وهو قريب من الإنسان ، لأنه يحده بالحس ؛ وهو بعيد عن الطبيعة ، يعني حقيقة الأشياء ، لأنه متمثل في النفس ؛ وهذا الإدراك الحسي غير ثابت ، ونلاحظ هنا فكرة هرقليط في أن كل شيء هو في تغير مستمر (  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \rho\epsilon\iota$  = كل شيء يجري ، يعني يتغير ، أو : يسيل ، كما يعبر الكندي ) . والثاني عقلي مجرد ، هو أقرب من الطبيعة ، يعني من حقيقة الأشياء ، وأبعد عن الإنسان ، وهو وجود العقل ، أي إدراكه لما يدركه .

ثم يحاول الكندي أن يثبت ذلك بوجود الجزئيات المحسوسة والكليات ، أعني الأنواع المعقولة الثابتة في النفس من غير مثال كثبوت القضايا البديهية الاضطرارية ؛ وهو يذكر من أمثلة هذه الأخيرة فكرة أنه لا يوجد خارج العالم خلافاً ولا ملاء ، ويستطرد لإثباتها .

أما إنكار الخلاء فلأنه لو كان يوجد الخلاء ، أي المكان الذي لا يمكن فيه ، لتحتم وجود المتمكن ، لأن المكان والمتمكن من المتضايفات المنطقية التي لا يوجد أحدها بدون الآخر .

وأما إبطال الملاء ، يعني المكان المملوء خارج العالم ، فلأن القول به يؤدي إلى القول بوجود جسم لانهاية له خارج العالم ؛ وهذا مستحيل ، لأنه يحتم وجود جسم لانهاية له بالفعل ، وهو مستحيل <sup>(١)</sup> .

على أن إنكار أن يكون وراء العالم شيء سواء كان خلاء أو ملاء ، فكرة أساسية في مذهب أرسطو .

\*\*\*

(١) هذا أصل أساسي عند الكندي نجده في كثير من رسائله مثل رسالته « في مائة ما لا يمكن أن يكون لانهاية له ... الخ » و « في إيضاح تنامي جرم العالم » و « في وحدانية الله وتنامي جرم العالم » . وفي هذا الأصل ، كما في الرأي القائل بأنه لا يوجد خارج العالم شيء ، لا خلاء ولا ملاء ، يتفق الكندي والمتكلمون مع أرسطو .

على هذا النحو يتحدد للكندى موضوع ما بعد الطبيعة ، ويتحدد منهجه أيضا .  
أما الموضوع فهو غير هيولاني ، يعنى غير مادي ، ولا تعلق له بالمادة ؛ وليس له مثال في النفس ؛ وهو يُوصَل إليه بالأبحاث العقلية .

أما من حيث المنهج فإن الكندى يتكلم عن الخطأ المنهجي الذي وقع فيه بعض الناظرين فيما وراء الطبيعة ، وهو أنهم تمسكوا بتمثل موضوعاتها في النفس ، غير متجاوزين دور الأطفال أو مرتبة من يعتمد على قوة الخيالة ، كأصحاب الخطب والشعراء والقصاصين ، مع أن موضوع ما بعد الطبيعة مخالف لموضوع الطبيعة في ما هيته وأحكامه ؛ والأول واضح تماماً ، ينفذ فيه العقل نفوذاً كلياً ؛ فلا حاجة إلى تمثله في النفس ، ومن أبى إلا تمثله فقد أخطأه ، وصار كالوطواط الذي تعشى عينه عن رؤية الأشياء الواضحة في شعاع الشمس .

وعلى أساس الفكرة الأساسية للكندى في أن لكل موضوع منهجاً خاصاً به نرى أنه يبين أيضاً خطأ الباحثين في الطبيعة ممن استعمل الطريقة الرياضية ، لأن المنهج الرياضي يختص بما لا هيولى له ؛ وهو يصل من هذا إلى أن المنهج الرياضي يصلح للبحث فيما بعد الطبيعة .

ولما كان علم الطبيعة هو علم الأشياء المتحركة <sup>(١)</sup> ، فإن الكندى ينتهي من ذلك إلى تعريف ما بعد الطبيعة ، كأنه يبنى ذلك على منهجها وموضوعها .  
يقول : إن « علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك » .

وبعد أن ينبه على أنه ينبغي ألا يُطلب في كل مطلوب المعرفة البرهانية ؛ لأن البرهان لا يكون إلا في بعض الأشياء ، ولأنه لا يكون لكل برهان برهان ، وإلا سار ذلك إلى غير نهاية واستحال العلم على الإطلاق — لأن ما لا يصل الإنسان إلى علم أوائله لا يمكنه أن يعلمه — وبعد ذكره أنه يجب في الرياضيات طلب البرهان لا الإقناعات ، وبعد أن يشير إلى أن لكل موضوع بحث

(١) يعرف الكندى في أكثر من رسالة « الطبيعة » ، أخذاً عن أرسطو ، بأنها « علة الحركة والسكون عن حركة » ؛ وتعريفه لعلم الطبيعة يوجد أيضاً في رسالته في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة .

( نظر تمييزي = نظر يتميز فيه الموضوع عما عداه ) طريقة في المعرفة ( وجوداً خاصاً ) غير طريقة الآخر ، بحيث تؤدي مخالفة هذه القاعدة إلى ضلال كثير من الباحثين ، بعد هذا كله ينتهي إلى أنه لا ينبغي أن نطلب في العلم الرياضي إقناعاً ، ولا في العلم الإلهي حساً ولا تمثيلاً ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية ، ( القضايا والأقيسة ) ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في أوائل البرهان برهاناً .

\*\*\*

بعد هذا ينتقل المؤلف إلى تعريف بعض المفاهيم والمعاني مبتدئاً بتعريف الأزلي وأحكامه — خصوصاً القدم ، وعدم التغير والفساد ، وأنه ليس جسماً : هو يقرر أن الأزلي هو الذي لا يمكن أن يكون معدوماً ، ثم يستنبط بقية صفاته ويثبتها واحدة واحدة ، مستنداً إلى بيان ما ينشأ عن القول بضدّها من تناقض .

\*\*\*

يمضي الكندى بعد ذلك في إثبات استحالة وجود جرم ( جسم ) لانهاية له بالفعل ، مُقدِّماً لذلك بالمقدمات الرياضية المشهورة التي نجدها في رسالته الأخرى ، مثل « رسالته إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تنهاى جرم العالم » و « رسالته في مائة مالا يمكن أن يكون لانهاية [ له ] وما الذي يقال لانهاية له » ، وخصوصاً في « رسالته إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتنهاى جرم العالم » . والمقدمات والآراء التي يذكرها لا تختلف خصوصاً عما في الرسالة الأخيرة إلا قليلاً ؛ ومعظم هذه الرسالة موجود في كتاب الفلسفة الأولى ، مع اختلاف يسير لا يعدو بعض الألفاظ . ويثبت الكندى تنهاى الزمان والحركة ، ويتكلم عن الحركة وأنواعها مجملًا ما في الرسالة الأخيرة <sup>(١)</sup> ؛ ثم ينتقل إلى الكلام في أنه لا بد ، إذا وجد الجرم ، أن توجد الحركة ، وفي أن جرم الكل ( جسم العالم ) متحرك بالضرورة .

وهنا يحاول أن يبطل الرأي القائل بأن يكون العالم متحركاً عن سكون كان أولاً ، لما يؤدي إليه ذلك من التناقض ، وهو يبينه :  
وذلك أنه إما أن يكون جرم العالم موجوداً عن عدم ، أو يكون قديماً ؛

(١) نجد هذا الكلام على الحركة أيضاً في رسالة الكندى في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد .

فإن كان موجوداً عن عدم فإن تهوئيه أيساً ، أى كونه يصير شيئاً موجوداً بعد أن لم يكن ، هو كونه ؛

والكون أحد أنواع الحركة ، كما أبان الكندي في مواضع أخرى ( فيما يلي مثلاً ، وفي رسائل أخرى ) ؛ وإذا كان هذا الكون ( الحركة ) لم يسبق ذات جرم العالم ، فهو ذات جرم العالم ؛

وإذن فوجود العالم ( كونه الذى هو حركة ) لا يسبق الحركة ؛ وقد كان الفرض أنه كان ساكناً ؛ فهو موجود ساكناً ، ومعدوم ساكناً ؛ وهذا تناقض ؛

وإذن فالجرم ، إن كان موجوداً عن ليس ( عن عدم ) ، لا يمكن أن يسبق الحركة ، أى لا يمكن أن يكون كان ساكناً ، ثم تحرك . ولو كان لم يزل ساكناً بالفعل ، ثم تحرك بالفعل ، لوقعنا في تناقض آخر ، وهو أن القديم يتغير ؛ وهذا تناقض .

\*\*\*

ثم يتكلم الكندي عن تساوق الزمان والحركة والجرم ، بحيث لا يسبق بعضها بعضاً ، على النحو الذى نعرفه في رسائل الكندي الثلاث التى تقدمت الإشارة إليها .

وهو ينتهى ، من وجوب أن جرم العالم لا يسبق الزمان ، إلى أن يكون جرم العالم حادثاً ؛ ويحاول أن يثبت بطرق متعددة أن الزمان متناه ؛

فمن ذلك أنه لو كان قبل كل زمان زمان أبداً وإلى غير نهاية ، وفرضنا في هذا الزمان الذى لا نهاية له نقطة ما ، لما أمكننا أن ننتهى إليها أبداً ؛ لأن قبلها في القدم زماناً لا نهاية له ، وقطع ما لا نهاية له مستحيل ؛ هذا من جهة .

ومن جهة أخرى فإن من النقطة المفروضة المعلومة إلى ما لا نهاية له قدراً من الزمان معلوماً متناهياً من آخره ؛ ولكنه غير متناه من أوله ، فهو إذن متناه لا متناه ، وهذا تناقض .

فإذا ثبت تنهى الزمان ، فإنه بما أنه لا جرم بغير مدة ، فوجود الجرم ذو نهاية ؛ فيمتنع أن يكون قديماً .

وهذا خلاف تفكير أرسطو على خط مستقيم ، لأن أرسطو يبنى على قدم الزمان قدم الحركة وقدم المتحرك ، أعنى جرم العالم .

وبعد أن أثبت الكندي وجوب تنهى الزمان ، يحاول أن يثبت أنه من المستحيل أن يكون قد مضى زمان لا نهاية له أو أن يكون سيأتى زمان لا نهاية له ، وهو يبنى دليله على ما تقدم :

فإنه إذا كان من الزمان الماضى ، الذى لا نهاية له ، إلى نقطة محدودة زمان محدود ، استحال أن يكون لا نهاية له ، مهما زيد فيه ، خصوصاً لأن كل نقطة من الزمان حد بين ماضٍ ومستقبل ، وهو حد بين محدودين .

\*\*\*

بعد هذا يعالج الكندي في الفن الثالث مشكلة هل الشئ يمكن أن يكون علة لنفسه ؛ وهو يصل إلى أن الشئ لا يمكن أن يكون علة لذاته ، وذلك بعد حصر أربعة وجوه من الاحتمالات ، بينها على تمايز اعتبارى بين الشئ وذاته . لأن الشئ بحسب الفرض سيكون علة لذاته ؛ وهو يبين أننا في كل واحد من الاحتمالات الأربعة سننتهى إلى تناقض .

\*\*\*

وبعد أن يذكر أن كل لفظ لا يخلو من أن يكون له معنى أو لا يكون ، يقرر أن ما لا معنى له فليس وراءه موضوع يُطلب بالبحث ؛ فهو خارج عن موضوع الفلسفة ، لأن الفلسفة تقصد بالبحث ما له موضوع يُطلب .

ولما كان هذا الموضوع إما كلياً وإما جزئياً فإن البحث الفلسفى لا يُعنى بالجزئيات ، لأنها غير متناهية ولا محصورة ، فلا يمكن أن يُحيط بها علم ، فضلاً عن الفلسفة ؛ لأن هذه إنما تعنى بالأشياء التى يمكن أن تُعلم حقيقتها ، وهذه تنحصر في « الأشياء الكلية المتناهية المحيطة بها العلم كمال علم حقائقها » .

وبعد أن يقسم الأشياء الكلية العامة إلى : ذاتية مقومة لذات الشئ ؛ وهى الأشياء الجوهرية .

وإلى غير ذاتية ، قوامها بالشئ ووجودها متوقف عليه ؛ وهى الأشياء العرضية ،

يتكلم عن تعريف الذاتى والجوهري وعن تقسيمه إلى :

١ — جامع ، يقع على أشياء كثيرة ، ويُعطى كل واحد منها حدة واسم ؛ وهو ينقسم إلى :  
ما يقع على أشخاص ، كالإنسان الواقع على كل فرد من أفراد الإنسان ،  
أعنى « الصورة » المشتركة بينهم ( يعنى « النوع » ) ؛

وإلى ما يقع على صور كثيرة كالحى الواقع على كل صور الأحياء ، من  
إنسان أو حيوان ، وهو « الجنس » ؛

٢ — وإلى مفترق ، هو الذى يميز بين الأشياء ، كالناطق الذى يفصل  
بعض الحى عن بعض ، وهو « الفصل » .

ثم يتكلم عن غير الذاتى ، ويقسمه إلى :

١ — ما يكون فى شئ واحد ، منفرداً به خاصاً ، كالضحك فى الإنسان ،  
وهو « الخاصة » .

٢ — وما يكون فى أشياء كثيرة ، عامّاً لها ، كالبياض الذى يطلق على كل  
ما هو أبيض ، وهو « العرض العام » .

وهكذا ينتهى الكندى إلى حصر الأسماء الخمسة : الجنس ، والنوع ( يسميه  
الصورة ) ، والفصل — وهى الجوهرية ؛ والخاصة والعرض العام — وهما العرضيان .

وهو يزيد على الأسماء الخمسة لفظ « الشخص » ، ويعتبره جوهرياً ، ويقول  
إن الأسماء الخمسة يجمعها جميعاً شيان : الجوهر والعرض .

ثم هو يدخل هذه كلها تحت تقسيم مطلق لكل لفظ ذى معنى ؛ وهذا  
التقسيم يشتمل أيضاً على الجزء والكل والمجتمع والمفترق .

\*\*\*

ينى الكندى على هذا كله كلامه عن الشئ الواحد ، مُبيناً أنه يقال على  
كل الأشياء المتقدمة .

بلى هذا كلامٌ عن الشخص وتقسيمه — كما عند أرسطو من وجه ما —  
إلى : طبيعى وصناعى ، ثم استطرادٌ إلى التفرقة بين بعض الاصطلاحات ؛ مثل  
التفرقة بين لفظ « الكل » ، الذى هو لفظ يُستعمل فى الكلام عن مشتبهِه  
الأجزاء وعن غير مشتبهِه الأجزاء وعن كل ما هو متحد بالطبع أو بأى نوع من  
الاتحاد ، وبين لفظ « الجميع » الذى لا يقال إلا على ما هو غير مشتبهِه الأجزاء ؛  
وأيضاً مثل التفرقة بين لفظ « الجزء » ، الذى يقسمُ الشئ إلى أقدارٍ متساوية ،  
ولفظ « البعض » الذى يقسمه إلى أجزاء غير متساوية .

ثم يعود إلى الكلام عن أنواع الوحدة الحقيقية ، مُشَبِّهتاً على نمط ثابت  
متكرر مُؤَمِّلٍ ، أن كل ما يُقال على الأشياء كالجنس ، والنوع ، والفصل ،  
والخاصة ، والعرض العام ، والكل ، والجزء ، والجميع ، والبعض ، فهو عارض ؛  
فلا بد أن يكون راجعاً إلى مؤثِّرٍ خارج عنه ، يُفِيدُ الوحدة .

\*\*\*

وهكذا يتمهد السبيل إلى ضرورة القول « بواحد حق » ، وحدته له بذاته ،  
غيرُ مستفادة من شئ آخر .

ثم يحاول الكندى أن يزيد ذلك بياناً ، فيتكلم فى أنه لا يمكن أن تكون  
فى الأشياء كثرة بلا وحدة ، ولا وحدة بلا كثرة ، فى كل محسوس أو ما يلحق  
المحسوس . وهو يتكلم فى هذا الشأن كلاماً طويلاً فيه أيضاً تكرار مُؤَمِّلٍ :

إن طبيعة كل ما يدركه الحس ويحيط به العقل لا تخلو من أن تكون :  
واحداً أو كثيراً ،

أو واحداً وكثيراً معاً ،

أو بعضُ هذه الأشياء واحداً لا كثيراً بته ،

أو بعضها كثيراً لا واحداً بته .

ثم يبين بطلان كل واحد من هذه الاحتمالات ، بطلاناً مختلف الصور ؛  
وكلها يؤول إلى إثبات التناقض فيما يؤدى إليه كل احتمال من الاحتمالات المتقدمة .

وإذا كان لابد من أن الوحدة والكثرة تشتركان في كل محسوس فإن الكندى يبحث في علة ذلك :

أهو البخت والاتفاق ، يعنى بالصدفة ؟

أم هو بعلّة ؟

وهو بعد أن ينتهى إلى أن اشتراك الكثرة والواحدة في الأشياء المحسوسة لا يمكن أن يكون عن مجرد اتفاق ومصادفة ، يثبت له أن ذلك لابد أن يكون بعلّة منذ بدء كون الأشياء .

ثم ينتقل إلى بحث هذه العلة :

هل هي علة من ذات الأشياء ؟

أو أن الأشياء مشتركة بعلّة أخرى خارجة عنها ؟

فإن كان لأول ، فإن العلة بعض الأشياء ، ويتحتم أن تكون أقدم منها جميعاً ؛

وهى إما أن تكون وحدة فقط أو كثرة فقط أو كثرة مشتركة مع وحدة .

وينشأ عن الفرضين الأولين التناقض ، كما تقدم .

أما الفرض الثالث ، وهو كونها كثرة مشتركة مع وحدة ، فهو ينحصر في :

أن يكون الاشتراك بينهما اتفاقاً ومصادفة ، فيؤدى ذلك إلى التناقض ،

أو أن يكون من ذاتهما ، فيؤدى هذا إلى أن يكون للاشتراك علة من ذاتهما ،

وهكذا إلى غير نهاية ؛ وهو مستحيل ، لأنه لا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا نهاية .

فلم يبق إلا أن يكون للاشتراك علة أخرى غير ذاتهما ، تكون أعلى منهما

وأشرف وأقدم ، لأن العلة قبل المعلول بالذات ؛ وتكون أيضاً غير مشاركة لهما ،

لأن المشاركة في المشتركات تحتاج إلى علة خارجة عنها ، وهذا يسير إلى غير نهاية ،

وهو ممتنع في العلل . ويجب أن لا تكون هذه العلة مجانسة لهما ، لأن الأشياء

التي من جنس واحد لا أحد منها أقدم من الآخر بذاته . فهى بناء على ذلك

لا تشبه الأشياء ولا تشاكلها ، « بل هى علة كونها وثباتها » .

وهكذا ينتهى المؤلف إلى أن للأشياء جميعاً « علة أولى غير مجانسة ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها » .

ويبحث الكندى في ختام هذا الفن الثالث مسألة هذه العلة الأولى :

هل هى واحدة أو علل كثيرة ؟

إن كانت كثيرة ففيها الوحدة ، لأن الكثرة عبارة عن اجتماع الآحاد . فهى

إذن كثرة ووحدة معاً ؛ فتكون علة الكثرة والوحدة والوحدة والكثرة . وإذن

يكون الشيء علة ذاته ؛ ولكن المعلول غير العلة ، فالشيء غير ذاته ؛ وهذا تناقض .

وينتهى المؤلف من ذلك إلى أن العلة يجب أن تكون « واحدة فقط ، لا كثرة

معها بجهة من الجهات » .

\*\*\*

وفى الفن الرابع يبين المؤلف معنى الوحدة في المحسوسات وما يلحق المحسوسات ،

ومعنى الوحدة الحقيقية والوحدة التى بالحجاز .

وهو يبدأ بالكلام على أن بعض الصفات التى فيها تقدير ، مثل العظيم

والصغير والطويل والقصير والكثير والقليل ، لا تطلق على الشيء الذى تطلق

عليه بالمعنى المطلق المرسل بل بالإضافة إلى شيء آخر وبالنسبة إليه . ولو لم يكن

ذلك الإطلاق بالإضافة ، لأدى إلى أن يكون الشيء الذى لا نهاية له غير موجود

لا بالفعل ولا بالقوة ؛ لأنه لا يكون شيء أعظم من الشيء الذى نسميه عظيماً ،

إن كانت تسميته له كذلك بمعنى مُرسل ، أعنى غير مقيد بنسبته إلى شيء آخر ،

لأنه لو كان ثم ما هو أعظم منه بالقوة أو بالفعل ، لم يكن الأول عظيماً بالمعنى المرسل ؛

لأن ثم ما هو أعظم منه .

ثم يستنتج الكندى النتيجة المتناقضة فى ذلك :

لو كان الذى هو أعظم منه ليس أعظم منه لكان :

إما مثله أو أصغر منه ، وهذا يناقض الفرض .

ثم ينتهى من ذلك إلى النتيجة الآتية :

لا شيء يمكن أن يكون أعظم عن معظم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة .

وهو يحاول إثبات صحة هذه النتيجة من طريق بيان ما ينشأ عن ضدها من تناقض :

- ١ — لو كان للعظيم المرسل ضعفٌ مثلاً ، ولم يكن هذا الضعفُ أعظمَ منه ، بل مساوياً له ، لكان ، من حيث هو عظيمٌ مرسل ، كلاً ؛ وكان ، من حيث إن له ضعفاً ، جزءاً ؛ وكان الكل مثل الجزء ، وهو تناقضٌ شنيع .
  - ٢ — وإن لم يكن ضعفُ العظيم المرسل أعظمَ منه ، بل أصغر ، لكان الكلُّ أصغر من الجزء ؛ وهو تناقضٌ أشد شناعة .
- ثم يمضى المؤلف فى محاولة إثبات أنه لا بد أن يكون هناك عظيم مرسل ، وذلك أن إنكاره يتضمن :

- ١ — إما أن لا يكون هناك عظيم أصلاً ؛
  - ٢ — وإما أن يكون هناك عظيم بالإضافة إلى غيره .
- فإن كان العظيم المرسل لا عظيماً ، فهو تناقض .
- وإن كان بالإضافة ، فهو الأكبر الذى غيره أصغر منه دائماً .
- ولا بد أن أشير إلى أن استدلال الكندى هنا — على الأقل إذا اعتمد على النص — لا يفيد بالنسبة لمن ينكر الأصل ، وهو وجود العظيم المرسل ؛ لولا أن الكندى ، بحسب ما يؤخذ من كلامه ، يعتبر أن العظيم المرسل أشبه بفكرة فى العقل ، أو مثال مطلق ، هو الأساس للحكم بالعظيم والصغير .

\*\*\*

بعد هذا نجد تمييزاً جديداً بين المصطلحات :

فالعظيم والصغير يطلقان على كل أنواع الكم ؛ والطويل والقصير لا يطلقان إلا على الكمية المتصلة ، دون غيرها من الكميات ؛ والقليل والكثير خاصان للكمية المنفصلة .

وإذا كان الكندى يقول إن العظيم لا يُقال قولاً مرسلًا فإن من المهم أن نلاحظ أن الصغير أيضاً لا يُقال ، عنده ، قولاً مرسلًا ، بل بالإضافة إلى شيء آخر .

والقليل لا يقال أيضاً قولاً مرسلًا ، لأن الواحد ليس عدداً فى رأى الكندى ، وإلا أدى ذلك إلى « شناعة قبيحة » ؛ وهو يبينها ، مطيلاً ، فى أن الواحد ليس بعدد ، وشاعراً آخر الأمر أنه فى حاجة إلى تغيير صورة الدليل .

ولذلك يستند إلى فكرة أن رُكن الشيء ، أعنى ما يتألف منه — كالحروف الصوتية بالنسبة للكلام الذى هو صوت مؤلف دال على شيء — ليس هو الشيء ، وبالتالي أن الواحد الذى هو ركن العدد ليس عدداً ؛

ثم يطيل فى الكلام وينتهى إلى القضية الأولى ، وهى أن العظيم والصغير والطويل والقصير والقليل والكثير لا يقال قولاً مرسلًا ، بل بالإضافة إلى شيء آخر من جنسها ؛ وهو يؤكد ما تتضمنه هذه الزيادة الأخيرة .

ثم يذكر أن الزمان من الكم المتصل وأنه لا يُقال على العدد ، كما لا يُقال على القول الطول والقصر إلا من جهة الزمان الذى يكونان فيه .

وأخيراً ينتهى إلى أن الواحد بالحقيقة لا يقبل الإضافة ، لأنه لا جنس له بته . وكان كل ما تقدم تمهيداً للكلام فى صفات الواحد الحق :

فما أنه قد تقدم أن ماله جنس فليس بقديم ، فإن المؤلف يمضى فى بيان صفات الواحد الحق : هو أزلى (أولى) ، لا جنس له ، ولا يوصف بالوحدة بالإضافة إلى غيره ، ولا هيولى له ولا صورة ولا كمية . وهو ليس حركة ، ولا نفساً ، ولا عقلاً ، ولا اسماً من المترادفات ، ولا عنصراً ، ولا هو زمان ، ولا مكان ، ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل ، ولا جزء — وهكذا من الصفات السلبية .

وبعد هذا الكلام الطويل عن صفات الواحد ينتقل المؤلف إلى فكرة

أساسية ، لعلها المقصودة من كل هذا الكتاب ، هى فكرة التوحيد :

ذلك أنه إذا كانت الوحدة فى الأشياء ليست ذاتية بل بالعرض ، وإذا كانت الأشياء هى القابلة للوحدة ، فلا بد لذلك من وجود واحد حق ، هو الذى يفيد الوحدة ولا يستفيد منها غيره . وبما أنه يستحيل أن يكون المفيد مفيداً إلى غير نهاية ، فالواحد الحق هو الأول الذى « ليست وحدته شيئاً غير هو يته » ؛ الوحدة تفيض منه على كل ما هو موصوف بالوحدة .

وبما أن الأشياء تنهوى — أعني توجد — بفعل الواحد الحق ، فهي حادثة ،  
والصفات التي يذكرها الكندي للواحد هي في الحقيقة الصفات التي يرى  
أن تطلق على الله ، وإن كان الكندي لا يذكر اسمه ، بل يتكلم عنه في أواخر  
الرسالة بقوله : « جلّ وتعالى » .

ومن أسف أن هذا هو كل ما عندنا من كتاب الكندي في الفلسفة الأولى ؛  
ويظهر أن له بقية ، لأن المؤلف يقول في آخر الفن الرابع إنه سيكمل الكلام بما  
يتلوه تلواً طبيعياً . ولكن عناية المتقدمين وظروف التاريخ لم تجد علينا حتى الآن  
إلا بهذا الجزء من كتابه .

ولا شك أن مقارنة محتوى هذا الكتاب بما عند أرسطو ، في كتاب ما بعد  
الطبيعة ، هي من الدراسات القيمة بالنسبة لفلسفة الكندي والفلسفة العربية  
بوجه عام .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وما توفيقي إلا بالله

## كتاب الكندي إلى المعتصم بالله

### في الفلسفة الأولى

أطال الله بقاءك ! يا ابن ذرى السادات وعُرى السعادات ، الذين من  
استمسك بهديهم سعد في دار الدنيا ودار الأبد ؛ وزينتك بجميع ملابس الفضيلة ،  
وطهرتك من جميع طبع <sup>(١)</sup> الرذيلة !

إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلةً وأشرفها مرتبةً صناعةُ الفلسفة ، التي  
حُدّها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه  
إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق ، لا الفعل سرمداً ، لا لنا نمسك ، ويتصرّم  
الفعل ، إذا انتهينا إلى الحق .

ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة ؛ وعلة وجود كل شيء وثباته  
الحق ، لأن كل ماله إنسيّة <sup>(٢)</sup> له حقيقة ؛ فالحق اضطراراً موجود ، إذن ،  
لإنسيات موجودة .

(١) هذه الكلمة غير منقوطة في الأصل ، ومعناها بفتح الباء الدنس .

(٢) في الأصل انية دون شكل ولا مد ولا تشديد ؛ وهذا اصطلاح فلسفي قديم ، يُعرف  
مدلوله ، وإن كان ضبطه بالشكل وأصله غير معروفين على التحقيق ؛ فإذا تابعتنا النسخة المطبوعة  
الكتاب التعريفات للجرجاني وجدنا الكلمة مضبوطة هكذا : آنية ؛ وهي تدل عند الجرجاني  
على الوجود العيني ، يعني التحقق أمام الحس ، وذلك خصوصاً في مقابلة الماهية ، أعني ما يُعقل  
من الشيء ( راجع مادتي إنية وماهية في التعريفات للجرجاني ) .

أما أصل هذا الاصطلاح فهو غامض ، وإن كان بعض مؤلفي العرب مثل أبي البقاء في كتابه  
الكليات ( ط . القاهرة ١٢٨١ هـ ص ٧٦ ) يقول إنه مشتق من إن التي تفيد في اللغة العربية  
التأكيد وتقوية الوجود ؛ فالإنية ، إذن ، هي كون الشيء موجوداً وجوداً يستمد قوته من أنه  
محسوس مشاهد . وربما بدا رأي أبي البقاء متكلفاً ؛ ولكننا نجد في لسان العرب ( مادة إن ) نتيجة

وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى ، أعنى علم الحق الأول الذى هو علّة كل حق ؛ ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط

== أنه بحسب رأى النحويين اقدياء قد تكون فى كلمة إن هاء مضمرة ، وذلك فى مثل قول القرآن : « إن هذان لساجران » ، على تقدير : « إنه هذان لساجران » ، وذلك فى لغة بعض قبائل العرب . وقد يأتى إن الضمير ، اجتزاء عن ذكر الشئ ، مثل قول ابن قيس الرقيات :

ويقلسن : شيب قد علا لك ، وقد كبرت ، فقلت : إنه

أى : إنه قد كان . وقر أبو عبيد هذا على أنه « اختصار من كلام العرب يكتفى منه بالضمير ، لأنه قد علم منناه » . وإذن فقد يكون الجواب عن سؤال السائل : هل كذا موجود ؟ أن تقول باختصار : إنه ، أى إنه موجود ؛ فقد يجوز أنه قد صيغ من هذه الكلمة المصدر السماعى أعنى الإنية .

على أن الدكتور عبد الرحمن بدوى يعتبر أن رأى أبى البقاء تخطيط ، ويقول ( كتاب الزمان الوجودى ص ٤ — ٥ ) إن من الظاهر أن الكلمة العربية — وهو يختار أن يقرأها آنية — « تعريب دقيق » لمصدر الكينونة اليونانى ( εἶναι ، تنطق : أينسى ، وتقابل to be الإنجليزية ، و être الفرنسية ) ؛ ولكن الدكتور بدوى لم يبين لماذا اختير المصدر للتعريب ، مع أنه لا يبعدو غالباً أن يكون صيغة لغوية محايدة ، وأنه ، حتى من حيث هو اصطلاح فلسفى فى الدلالة على الوجود ، غير مشهور ؛ ولا هو أبان كيفية التعريب ولا ذكر مراجع لذلك . ولا بد أن يتساءل الباحث لماذا يعرب المصدر الدال على الكينونة فى اليونانية ، وينسب إليه فى نفس الوقت على طريقة العرب ، من غير أن يكون تعريب المصدر أولاً أو تعريب كلمة أخرى تدل على الوجود خطوة أولى طبيعية . وأخيراً لماذا لم تعرب كلمات أخرى يونانية دالة على الوجود ؟ مثل : ὄν ، ( تنطق : أون ، ومعناها الوجود ، أو الوجود ) ؛ ومثل ὄν ( تنطق : أون ، ومعناها السكان ، فهى اسم الفاعل من المصدر اليونانى ) ؛ أو مثل οὐσία ( تنطق : أوزيا = الماهية ، الجوهر ، الموجود ) ، على اختلاف معانى هذه الكلمات عند مختلف الفلاسفة .

وإذا كان العرب قد صاغوا كلمة كون من كان ، أفلا يجوز أن المترجمين — إذا كان لابد من الرجوع إلى أصل أجنبي — قد أخذوا لفظ إنية من كلمة ἵν ( تنطق : إن ) اليونانية التى معناها فى اللغة اليونانية كان أو وُجد ؟ وقد يكون هذا هو الأشبه بالصواب والذى قد يبرر ضبط الكلمة العربية : إنية ، بكسر الهمزة .

وإذا كان قد ينجح للانسان أن كلمة εἶναι اليونانية كان تعريبها من طريق أينسية ، ثم فليت الياء ألفاً وأدغمت فيما قبلها ، فصارت آنية ، فإن هذا كله أشبه بالتعسف والتكلف ، خصوصاً لأنه يؤدى إلى الالتباس بكلمة الآنية التى هى نسبة إلى الآن الزمنى . ولا بد على كل حال من الرجوع إلى اللغة السريانية التى كان المترجمون يترجمون عنها فى الغالب ، لئلا يرى هل كان فى الاصطلاح الفلسفى السريانى لفظ يقابل الإنية فى لغة العرب .

== ولم يكن العرب بحاجة إلى تعريب كلمة تعبر عن الوجود ، خصوصاً وأنهم منذ العصر المبكر لهدمهم بالفلسفة قد استعملوا لفظ السكون فى الدلالة على : (١) الوجود ، وعلى (٢) العالم فى مجموعه ، وعلى (٣) وجود أو حدوث ما يوجد أو يحدث ، وعلى (٤) أحوال الموجود بالنسبة لذاته وللمكان ، وهذه الأحوال هى ماسمونه الأكوان الأربعة ، أعنى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ( راجع كتابنا عن ابراهيم النظام ص ١٣٥ وما بعدها ، ومادة كون عند الجرجاني فى تعريفاته ، ومقال هورتن عن معنى السكون من حيث هو اصطلاح فلسفى فى مجلة جماعية المستشرقين الألمان M. Horten : Was bedeutet al-kaun als philosophischer Terminus ? Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft, Bd. 65, 539-549

والسكندى نفسه يستعمل لفظ السكون بمعنى الوجود أو الحدوث ، كما تدل على ذلك رسائله التى بين أيدينا ، خصوصاً عناوين الرسائل التى تتناول مسائل طبيعية ، إذا صرفنا النظر عن استعماله لمعنى السكون فى مواضع كثيرة جداً من رسائله .

وإذن فقد كان للعرب مندوحة عن تعريب المصدر اليونانى الدال على الوجود ، لأنه كان عندهم اللفظ العربى المقابل له والذى يسمح بصيغ مختلفة مثل : كون ، كونية ، كائنية ، لاسيما أن العرب كانوا حريصين على استعمال ألفاظ عربية ما أمكن . ويدل على ذلك الاصطلاحات التى يستعملها السكندى نفسه ، هذا إذا صرفنا النظر عن استعمالهم كلمات عربية صميعة فى الدلالة على بعض الأسماء والاصطلاحات اليونانية ، حتى قبل السكندى بكثير ( راجع ما ذكره مثلاً كراوس فى مقاله عن ابن المقفع فى مجلة الدراسات الشرقية التى تصدر فى روما ، مجلد ١٤ ( ١٩٣٣ — ١٩٣٤ ) ص ١ — ١٠ : فنجد كلمة οὐσία يقابلها كلمة : عين ( جوهر فيما بعد ) ، وكلمة ὑποκαίμενον يقابلها كلمة متاع ( موضوع فيما بعد ) ، وكلمة ميتافيزيقى يقابلها : علم الغيب ( علم ما بعد الطبيعة أو العلم الإلهى فيما بعد ، وهكذا ) .

هذا إلى أنهم لم يعربوا الكلمات الدالة على المقولات وعلى كثير غيرها — مع شدة حاجتهم إلى التعريب — نظراً إلى وجود المقابلات العربية ؛ بل نجدهم يصوغون المصدر السماعى من اللفظ العربى ، فيقولون مثلاً : كية ، كيفية ، مائية ( ماهية ) ، هوية ، بل هم استعملوا أفعالاً من بعض الأسماء والضمائر مثل يتبعض ( من بعض ) ، ويتهوى ( من هو ) وأيتس الأيسات ، أى أوجد الموجودات ( من الأيس ، راجع التعليق على هذه الكلمة فى رسالة السكندى فى التفاعل الحق ... الخ ) .

وإذا كنا نلاحظ أن السكندى هنا يستعمل لفظ الإنية فى الدلالة على ما يقابل الحقيقة فهو يستعمل الماهية فى معنى حقيقة الشئ فى مواضع أخرى من رسائله ( تعريفه للفلسفة فى رسالة حدود الأشياء ورسومها ) . أما دى بور فهو ، متابعاً لديترسى ، يضبط الكلمة هكذا : أنسية ، ويقول إنه يمكن إيضاح هذه الصيغة إذا نحن مزجنا طريقة أفلاطون فى التفكير وطريقة أرسطو فى التعبير : هى تدل على الوجود عند أفلاطون ( οὐσία, ὄν ) ؛ لكن تسمية هذا الوجود هى بحسب طريقة أرسطو ، يعنى —

استعماله للفظ  $\delta\tau\iota$  (تنطق هو تي = أن ، بالعربية) ؛ أو هي تدل على الوجود في مقابل الماهية ؛ ويقول دي بور إن هذا الاستعمال انتشر بين العرب من كتاب العلل ( *liber de causis* ) ، وهو مختارات من كتاب لبرقلس ، ولكنه نسب إلى أرسطو ، نشره Bardenhewer ، ( ١٨٨٢ ) ومن كتاب الربوبية المنسوب لأرسطو . وإذا كان دي بور يجد في كتاب الربوبية ( ص ١٠٨ من النص العربي الذي نشره ديتريشي Fr Dieterici ) ذكر ستة أوائل ( مبادئ للكون ) هي : العقل والأنية والغيرية والهوية والحركة والسكون ، فهو يرى أن العقل أول مخلوق لله ؛ أما الخمسة الباقية فهي تقابل في رأيه المقولات الخمس الكبرى في محاوره السوفسطائي لأفلاطون ، أعني :  $\delta\upsilon\nu, \theta\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\omicron\nu, \tau\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu, \kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma, \sigma\tau\alpha\iota\varsigma$  ؛ ويقول دي بور إنه في كتاب العلل ( § 1 — 14 ) يسمى الله العلة الأولى والأنية الخالصة المطلقة التي هي والوجود شيء واحد ، وعنه تصدر الأنية التي هي أقل كمالاً من العلة الأولى ، ثم يليها العقل وهكذا . لكن يوجد في كتاب العلل بعد ذلك ( § 22 ) أن العقل هو المخلوق الأول كما يوجد ( § 10 ) كلام عن الهوية دون تمييز واضح بينها وبين الأنية . وبعد أن يشير دي بور إلى أن الفارابي في كتاب الفصوص يستعمل الأنية مساوية للهوية يقول إن الأنية فيما يتعلق بالمخلوقات تدل على الوجود في مقابل الماهية . ويذكر أن الأشياء والذوات تسمى أنيات ، لأن لها وجوداً جزئياً (  $\tau\acute{o} \delta\epsilon \tau\iota$  = الموجود الجزئي ) بحسب مرتبتها في الوجود العقلي أو الجسماني . وإذا كانت الأنيات المعقولة باقية ثابتة فالأنيات الجسمانية فانية ( راجع مقالة دي بور عن الأنية في دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الملحق ص ٢٤ . مادة Anniya ) .

أما الباحثة الفرنسية الآنسة جواشون فقد جمعت في قاموسها للاصطلاح الفلسفي عند ابن سينا ( A. — M. Goichon : Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina , ط . باريس ١٩٣٨ ص ٨ — ١١ ) مادة قيمة عن لفظ الإنية عند ابن سينا . وهي تتابع أبا البقاء ودي بور بعض الشيء . بأن تشير إلى استعمال حرف التوكيد : « إن » في تأكيد وجود موضوع القضية وإلى أنه من هذه الكلمة المؤكدة التي لها معنى الكلمة اليونانية  $\delta\tau\iota$  ( = أن ، بالعربية ) أو معنى الـ  $\delta\upsilon\nu$  ( = الوجود ) ، كما يقترح الأستاذ ماسينيون استناداً إلى قول مؤلف عربي ، استعمل كلمة إن بمعنى الوجود . وتستند الباحثة في رأيها هذا إلى نص في كتاب النجاة والشفاء لابن سينا وهو : « الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إن وموجود » . وهي تضبط الكلمة على هذا الوجه ، وإن كان هذا الضبط قد يحتاج إلى مزيد بيان . وهي تنقل عن ابن سينا نصاً آخر هو : « لاما هية لواجب الوجود غير أنه واجب ، وهذه هي الإنية » . ومهما كان ما يمكن أن يستنبط من هذين النصين مجلياً لاستعمال كلمة إنية عند السكندی الذي يقول في موضع من رسائله إن الله « هو الإنية الحق » ( كتاب السكندی في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة ... إلخ ) ، فإن الكلام عن أصل هذه الكلمة وعن اشتقاقها غير نهائي . وإذا كان السكندی هنا يستعمل لفظ الإنية في الدلالة على ما يقابل الحقيقة فهو يستعملها إلى جانب الماهية في مواضع أخرى من رسائله . وليراجع القارئ فهرس مصطلحات السكندی في آخر الكتاب فيما يتعلق بالإنية والماهية والهوية ... إلخ .

بهذا العلم الأشرف ، لأن علم العلة أشرف من علم<sup>(١)</sup> المعلول ؛ لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً ، إذا نحن أحطنا بعلم علته .

لأن كل علة إما أن تكون عنصراً ؛ وإما صورة ؛ وإما فاعلة ، أعني ما منه مبدأ الحركة ؛ وإما مُتَمَمَّة ، أعني ما من أجله كان الشيء .

والمطالب العلمية أربعة ، كما حددنا في غير موضع من أقاويلنا الفلسفية :

إما : « هل »<sup>(٢)</sup> ؛ وإما : « ما » ؛ وإما : « أي » ؛ وإما : « لِمَ » .

فأما « هل » فإنها باحثة عن الإنية فقط .

فأما كل إنية لها جنس فإن الـ « ما » تبحث عن جنسها ؛

و « أي » تبحث عن فصلها ،

و « ما » و « أي » جميعاً تبحثان عن نوعها ،

و « لِمَ » عن علتها التمامية ، إذ هي باحثة عن العلة المطلقة .

وبيننا أنا متى أحطنا بعلم عنصرها فقد أحطنا بعلم جنسها ؛ ومتى أحطنا بعلم صورتها فقد أحطنا بعلم نوعها ؛ وفي علم النوع علم الفصل ؛ فإذا أحطنا بعلم عنصرها وصورتها وعلتها التمامية فقد أحطنا بعلم حدها ، وكل محدود فحقيقته في حده .

فيحق ما سمي علم العلة الأولى : « الفلسفة الأولى » ، إذ جميع باقي الفلسفة منسوبة في علمها ، وإذ هي أول بالشرف ، وأول بالجنس ، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأيقن علمية<sup>(٣)</sup> ، وأول بالزمان ، إذ هي علة الزمان .

== أما عند بعض الصوفية فالإنية ترتبط بـ « أنا » ، وذلك فيما يتعلق بالذات الإلهية في مثل قوله تعالى : « إني أنا الله لا إله إلا أنا » ؛ وإذا كانت الهوية فيما يتعلق بالله تطلق على الذات المعية فإن الإنية تطلق على معقول العبد لها ( أنظر كتاب الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل لعبد الكريم الجيلاني ط . القاهرة ١٣١٦ ص ٥٩ — ٦٠ ) .

(١) في الأصل : علة ، وهو خطأ ظاهر .

(٢) يذكر الحوارزمي في مفاتيح العلوم في الفصل الأول الخاص بمواضع التكلمين ، فيما يتعلق بالموجود ، أنه هو الذي يصح أن يسأل عنه السائل : هل يُعَدُّم ؟ إلى أن يجاب عنه بلا ونعم ؛ وفيما يتعلق بالمعدوم ، أنه هو الذي يصح عنه سؤال السائل : هل يوجد ؟ وقد يكون في هذا ما يدل — دلالة ما — على قصد السكندی من ذكره مطلب « هل » بين المطالب العلمية ، وهو أنها تبحث عن إنية الشيء ، أعني هل هو موجود أو غير موجود . ويوجد مجال للنظر في العلاقة بين المطالب العلمية الأربعة وبين البحث في العلل الأربعة .

(٣) عليها في الأصل علامة — إشارة إلى تصحيح أو إلى قراءة أخرى لها ؛ علماً .

ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر <sup>(١)</sup> أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية ؛ فإنهم ، وإن قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سُبُلًا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن <sup>(٢)</sup> نيل حقيقته ، و[لا] سيما إذ هو بين عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم يَنَلْ الحق — بما يستأهل الحق — أحد من الناس بمجد طلبه ، ولا أحاط [ب]ه جميعهم ؛ بل كل واحد منهم ، إما لم يَنَلْ منه شيئاً ، وإما نال منه شيئاً يسيراً ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق . فإذا جُمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم ، اجتمع من ذلك شيء له قدرٌ جليل .

فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين ييسر الحق ، فضلاً عن أتى <sup>(٣)</sup> بكثير من الحق ، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهّلوا لنا المطالب الحقيقية الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سُبُلَ الحق ؛ فإنهم ، لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مددنا كلها ، هذه الأوائل الحقيقية <sup>(٤)</sup> التي بها تخرّجنا <sup>(٥)</sup> إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية <sup>(٦)</sup> ؛ فان ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصرًا بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإثارة التعب في ذلك .

وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد ، وإن اتسعت مدته ، واشتدت بحثه ، ولطف نظره ، وآثر الدأب ، ما اجتمع بمثل ذلك <sup>(٧)</sup> من شدة البحث وإطاف النظر وإثارة الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة .

(١) في الأصل غير منقوطة ، فحائر أن تكون أكبر أو أكثر .

(٢) في الأصل : من .

(٣) في الأصل : أنا .

(٤) غير منقوطة ، وقد قرأتها : الخفية ؛ تمثيا مع الفكرة .

(٥) يمكن أن نضبطها : تخرّجنا ؛ أو تخرّجنا ؛ والمعنى مفهوم في الحالين .

(٦) على هذه الكلمة نقطة واحدة ، رجعت لي قراءتها : الخفية ، وهو ما يلائم

البيان أيضا .

(٧) هكذا في الأصل بعد كلمة : اجتمع ، نجد كلمتين يمكن قراءتهما : بمثل ذلك ؛ وجائز

أنهما كلمتان زائدتان ، ولا ضرورة لهما بالنسبة للمعنى ، على أي حال .

فأما أرسطوطاليس ، مبرز اليونانيين في الفلسفة ، فقال : ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق ، إذ كانوا سبب كونهم ، فضلاً عنهم ، إذ هم سبب لهم ، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق — فما أحسن ما قال في ذلك !

وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم البائية [لنا] <sup>(١)</sup> ، فانه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس [ينبغي] <sup>(٢)</sup> بنحس الحق ، ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به ؛ ولا أحد بنحس بالحق ، بل كل يشرفه الحق .

فحسن بنا — إذ كنّا حراساً على تميم نوعنا ، إذ الحق في ذلك <sup>(٣)</sup> — أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً ، على أقصد سبيله وأسهلها سلوكاً على أبناء هذه السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً ، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، وبقدر طاقتنا ، مع العلة العارضة لنا في ذلك ، من الانحصار عن الاتساع في القول المحلل لعقد العويص الملتبسة <sup>(٤)</sup> ، توقياً سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا ، من أهل الغربة عن الحق ، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو <sup>(٥)</sup> الجلالة في الرأي ، والاجتهاد <sup>(٦)</sup> في

(١) زدتها إكمالاً للتقابل في الكلام .

(٢) زدتها ، لأني أشعر أن الكلام ناقص ، حتى في المواضع التالية مباشرة ؛ والكلام غير منقوط قطاً كاملاً ، فالقراءة اجتهادية .

(٣) يجوز أنه قد سقط كلام هنا ، أو أن هنا كلاماً وضع في غير موضعه مثل جملة : « إذ الحق في ذلك » ، إن لم تكن مجرد جملة اعتراضية ، كما هو جائز ، خصوصاً وأن قوله : أن نلزم ، يصلح جواباً لقوله : فحسن . وإلا فيجوز أن يكون قد سقط كلام بعد قوله : فحسن بنا ، أو بعد كلمة : نوعنا . وإني إلى افتراض سقوط كلام أميل ؛ لأن بعض رسائل هذا المخطوط قد صحح بزيادات موضحة مكملّة في مواضع كثيرة ؛ أما في رسالة الفلسفة الأولى فلا نجد من ذلك إلا القليل جداً بالنسبة لطولها . ولا أريد أن أفرط في دلاء الفجوات ، ما دام المعنى الإجمالي واضحاً .

(٤) هكذا في الأصل ، ولم أغير شيئاً من النص ، لأنه مفهوم كما هو .

(٥) في الأصل : ذو ، وقد صححتها طبقاً لما يلي .

(٦) إني أميل إلى اعتبار هذه الكلمة معطوفة على كلمة لضيق ، على أن يكون ذلك إحصاء

لمساويء القوم .

الأنفاع<sup>(١)</sup> العامة الكل الشاملة لهم ، ولدراثة<sup>(٢)</sup> الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسد<sup>(٣)</sup> سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ، ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التي قصروا عن نيلها ، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة ، بموضع الأعداء الجريئة الواترة<sup>(٤)</sup> ، ذباً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق ، بل للترؤس<sup>(٥)</sup> والتجارة بالدين ، وهم عديماء الدين ، لأن من تجر بشيء باعه ومن باع شيئاً لم يكن له ، فمن تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعرى<sup>(٦)</sup> من الدين من عاند قنينة علم الأشياء بحقائقها ، وسماها كفوفاً .

لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوجدانية ، وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتباس منه ؛ واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله ، جل ثناؤه .

فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ، ولزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها ، وإيثارها<sup>(٧)</sup> .

(١) غير منقوطة ؛ وقد قرأتها اجتهداً ، على أن تكون جمع نفع ، ولعله يقصد أن القوم يتهافتون على المنافع العادية التي ليست شأن العلماء .

(٢) هكذا تبدو الكلمة ؛ وأميل إلى اعتبارها معطوفة على كلمة : لضيق . وفي اللغة درن الجلد والثوب يدرن درنا ، وأدرن أيضاً بمعنى انسح وتلطخ .

(٣) السدف والسدفة بمعنى الظلمة .

(٤) هكذا في الأصل ، والمقصود : الجريئة المعتدية . والواتر هو الذي يصيب غيره

بظلم موجه . والأصل لا يهتم باظهار المهمزات

(٥) في الأصل : للتراس .

(٦) في الأصل : يتعرا .

(٧) غير منقوطة في الأصل ، وهي في رأيي معطوفة على كلمة لزوم ، وقد يجوز أنها تحريف لكلمة آثارها ، وفي هذه الحالة تكون معطوفة على ذواتها ، على معنى أن الرذائل مضادة للفضائل في ذواتها وفي آثارها ونتائجها .

فواجب إذن التمسك بهذه القنينة النفيسة عند ذوى الحق وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا ، لما قدمنا ولما نحن قائلون الآن .  
وذلك أنه باضطرار يجب على السنة المضادين لها اقتناؤها<sup>(١)</sup> ؛ وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها<sup>(٢)</sup> يجب أو لا يجب .

فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم .  
وإن قالوا إنها لا تجب<sup>(٣)</sup> وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يعطوا على ذلك برهاناً .

وإعطاء العلة والبرهان من قنينة علم الأشياء بحقائقها .  
فواجب إذن طلب هذه القنينة بألسنتهم ، والتمسك بها اضطراراً<sup>(٤)</sup> عليهم .  
فنحن نسأل المطلع على سرائرنا ، والعالم اجتهدنا في تثبيت الحجة على ربوبيته ، وإيضاح وحدانيته ، وذب المعاندين له الكافرين به عن ذلك بالحجج القامعة لكفرهم والمهاكة لسجوف<sup>(٥)</sup> فضائهم ، المخبرة عن عورات نحلهم المردية ، أن يحوطنا ومن سلك سبيلنا بحصن عزه الذي لا يُرام ، وأن يلبسنا سراويل جفنته الواقية ، ويهب لنا نصرة غروب<sup>(٦)</sup> أسلحته النافذة ، والتأييد بعز قوته الغالبة ، حتى يبلغنا بذلك نهاية نيقنا من نصرة الحق وتأييد الصدق ، ويبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيتته ، وقبل فعله ، ووهب له الفلح<sup>(٧)</sup> والظفر على أصداده الكافرين بعبادته والحادين<sup>(٨)</sup> عن سبيل الحق المرتضاة عنده .

ولنكمل الآن هذا الفن بتأييد ولى الخيرات وقابل الحسنات .

(١) و (٢) في الأصل : اقتناها .

(٣) هكذا في الأصل ، ويحسن أن تكون العبارة : وإن قالوا إنه لا يجب ... الخ .

(٤) هكذا في الأصل ، وهي في هذه الحالة خبر لكلمة التمسك ، والجملة كلها عطف على الجملة المتقدمة عليها . على أنه قد يجوز أن أصل كلمة اضطرار هو : اضطراراً ؛ وإذن تكون حالا ، وتكون كلمة التمسك معطوفة على كلمة طلب .

(٥) يمكن أيضاً أن تقرأ في الأصل : سجوف .

(٦) غرب السلاح حده .

(٧) هكذا في الأصل ، والفلح ، بتحريك اللام ، وكذلك الفلاح أيضاً ، بمعنى الفوز .

(٨) في الأصل : العابدين ، وهو تحريف في الغالب .

## الفصل الثاني

### وهو الجزء الأول في الفلسفة الأولى

فإذ قد منا ما يجب تقديمه في صدر كتابنا هذا فلنتمثل ذلك بما يتلوه تملوا طبيعياً ، فنقول :

إن الوجود الإنساني وجودان :

أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة ، وهو وجود<sup>(١)</sup> الحواس التي هي لنا ، منذ بدء نشوئنا ، وللجنس العام لنا ولكثير من غيرنا ، أعني الحي العام لجميع الحيوان ؛ فإن وجودنا<sup>(٢)</sup> بالحواس ، عند مباشرة الحس محسوسه ، بلازمان<sup>(٣)</sup> ولا مؤونة ؛ وهو غير ثابت لزوال ما نباشر وسيلانه وتبدله في كل حال بأحد أنواع الحركات ، وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل والتساوي وغير التساوي ؛ وتغاير الكيفية فيه بالشبيه وغير الشبيه ، والأشد والأضعف ؛ فهو الدهر في زوال دائم ، وتبدل غير منفصل ؛ وهو الذي ثبت صورته في الصورة<sup>(٤)</sup> ، فتؤديها إلى الحفظ ؛ فهو<sup>(٥)</sup> متمثل ومتصور في نفس الحي ؛ فهو وإن كان لا ثبات له في الطبيعة ، فبعد عندها ، وخفي لذلك ، فهو قريب من الحاس جداً ، لوجدانه<sup>(٦)</sup> بالحس مع مباشرة الحس إياه .

(١) يقصد في الواقع وجود الحواس لما تجده ، يعني ادراكها ما تدركه ؛ والوجود هنا وفي رسائل أخرى للكندی ( أنظر مثلاً رسالة في ماهية النوم والرؤيا ) لا يعني الوجود القابل للعدم ، بل يعني الوجدان والإدراك .

(٢) يمكن أن تزيد هنا كلمة : الأشياء ، لتوضيح المقصود .

(٣) بلا زمان ، هذا هو خبر إن .

(٤) في الأصل : المصور ، وقد آثرت قراءتها : الصورة ، على سبيل التصحيح ، وقرأت ما بعدها : فتؤديها ، وإن كانت غير منقوطة أصلاً . والمصورة قوة نفسية يتكلم عنها الكندی في رسالة النوم والرؤيا .

(٥) يعود الضمير على ما تجده الحواس وما تباشره .

(٦) أي لإدراكه أو كونه مدركاً .

والمحسوس كله ذو هيولى أبدأ ، فالمحسوس أبدأ جزم وبالجرم<sup>(١)</sup> .  
والآخر أقرب من الطبيعة<sup>(٢)</sup> وأبعد عندنا ، وهو وجود العقل .  
وبحق ما كان الوجود وجودين<sup>(٣)</sup> : وجود حسي ووجود عقلي .  
إذ الأشياء كلية وجزئية ، أعني بالكلية الأجناس للأأنواع ، والأأنواع للأشخاص ؛ وأعني بالجزئية الأشخاص للأأنواع .

والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس ؛ وأما الأجناس والأأنواع فغير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجوداً حسياً ، بل تحت قوة من قوى النفس التامة ، أعني الإنسانية ، هي المسماة العقل الإنساني .  
وإذ الحواس واجدة<sup>(٤)</sup> الأشخاص ، فكل متمثل في النفس من المحسوسات فهو للقوة المستعملة الحواس .

فأما كل معنى نوعي وما فوق النوع فليس متمثلاً<sup>(٥)</sup> للنفس ، لأن المثل<sup>(٦)</sup> كلها محسوسة ؛ بل [ هو ]<sup>(٧)</sup> مصدق في النفس محقق متيقن بصدق<sup>(٨)</sup> الأوائل العقلية المعقولة اضطراراً ، كهو لا هو<sup>(٩)</sup> غير صادقين في شيء بعينه ليس

(١) هنا بياض قليل في الأصل .

(٢) المقصود من الطبيعة هنا والمقصود منها عند أول التقسيم هو حقائق الأشياء وماهياتها المعقولة ، وهو ما يدل عليه الكلام بوجه عام .

(٣) في الأصل : وجودان .

(٤) يعني مدركة .

(٥) في الأصل : متمثل .

(٦) الكلمة عسيرة القراءة ، ويشبه أن تكون قد صححت هكذا ؛ فإن لم يكن هنا شيء من التناقض ، فيجب أن نفهم المثل لا بالمعنى الحاس لهذه الكلمة كما نعرفه من مذهب أفلاطون ، بل بمعنى ما يتمثل في النفس على الوجه المطلق ، وهي جمع مثال ؛ ولعله يقصد أن الأنواع وما فوقها ليست مثلاً أو تمثلاً قائمة في الصورة ، بحيث تكون أشبه بالمحسوسة ، بل هي حقائق وماهيات معقولة ، كالبديهيات العقلية ، ويدل على هذا كلامه بعد ذلك مباشرة .

(٧) زيادة للإيضاح .

(٨) يقصد أن صدق الأوائل العقلية مصدق له ؛ وإلا فيمكن أن تكون الكلمة تحريفاً عن : كصدق .

(٩) يقصد الحكم على الشيء نفسه بأنه كذا ولا كذا في وقت واحد ؛ وهذا غير ممكن ، وهو معلوم بالضرورة العقلية . والجملة مختصرة تفصيلها أن نقول : كالقول بأن الشيء كذا وبأنه لا كذا في وقت واحد ، فهما لا يصدقان معاً .

بغيري<sup>(١)</sup> ؛ فإن هذا وجود<sup>(٢)</sup> للنفس لاحس ، اضطرارى<sup>(٣)</sup> ، لا يحتاج إلى متوسط<sup>(٤)</sup> ، وليس يتمثل لهذا مثال في النفس ؛ لأنه لا مثال [ له ] ، لأنه لا لون ولا صوت ولا طعم ولا رائحة ولا ملموس [ له ] ، بل [ هو ]<sup>(٥)</sup> إدراك لامثالى . وكل ما كان هيولانياً<sup>(٦)</sup> فإنه مثالى ، يمثله الحس الكلى في النفس ؛ وكل ما هو لا هيولانى ، وقد يوجد مع الهيولانى ، كالشكل الموجود باللون ، إذ هو نهاية اللون ، فيعرض بالحس البصرى أن يوجد الشكل ، إذ هو نهاية المدرك بالحس البصرى .

وقد يُظَنُّ أنه يتمثل في النفس باجتلاب الحس الكلى له ، وتمثله في نفس الإنسان لاحقة تلحق المثال اللونى ، كاللاحقة التى تلحق اللون أنه نهاية اللون ؛ فوجود النهاية التى هى الشكل ، وجود عقلى عرض بالحس لا محسوس بالحقيقة ؛ فلذلك كل اللاتى<sup>(٧)</sup> لا هيولى لها وتوجد مع الهيولى قد يُظَنُّ أنها تمثلى<sup>(٨)</sup> فى النفس ، وإنما تمثلى من المحسوس لا يتمثل<sup>(٩)</sup> ؛ فأما اللاتى لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى ، فليس تمثلى فى النفس بته ، ولا نظن أنها تمثلى ، وإنما نُقِرُّ بها<sup>(١٠)</sup> لما

(١) غير منقوطة فى الأصل ، وقوله : ليس بغيري ، تأكيد لقوله : بعينه — يعنى بعينه ، غير مغاير لنفسه بوجه من الوجوه .

(٢) أى إدراك .

(٣) فى الأصل : اضطرارى ؛ وقد صححتها : اضطرارى ، تشبهاً مع المعنى ؛ والقصود أن البديهيات بالنسبة للنفس مدركة مباشرة . وإدراك النفس لها إدراك غير حسى ، وهو اضطرارى ، ولا يحتاج إلى مثال ... الخ . وربما كان يحظر لى نظراً للنص أن أميل إلى قراءة : اضطرارى : اضطراراً ، أى لا يحتاج ... الخ ؛ والمعنى واحد على كل حال .

(٤) فى الأصل متوسط .

(٥) زيادات موضحة .

(٦) فى الأصل هيولانى .

(٧) فى الأصل الاتى .

(٨) هكذا فى الأصل ، لكن بدون نقط ؛ ويمكن ضبطها ونظيرتها التالية ، بالشكل

على أكثر من وجه .

(٩) الباء والتاء غير منقوطين ، وأظن قراءتها هكذا صحيحة ، على معنى أنها تعقل دون

أن يكون لها مثال حسى فى النفس .

(١٠) غير منقوطة ولا مشكولة .

يوجب ذلك اضطراراً ، كقولنا إن جسم الكل ليس خارجاً<sup>(١)</sup> منه خلاً ولا ملاء<sup>(٢)</sup> . أعنى لا فراغ ولا جسم ؛ وهذا القول لا يتمثل فى النفس ، لأن «لا خلاً ولا ملاء» شىء لم يدركه الحس ، ولا خلق الحس ، فيكون له فى النفس مثال<sup>(٣)</sup> أو يُظَنُّ له مثال ؛ وإنما هو شىء يجده العقل اضطراراً بهذه المقدمات التى تقدم<sup>(٤)</sup> .

وذلك أن نقول فى البحث عن ذلك إن معنى الخلاء مكان لا متمم كن فيه ؛ والمكان المتمم من المضاف الذى لا يسبق بعضه بعضاً ؛ فإن كان مكان كان متمم اضطراراً ، وإن كان متمم كان مكان<sup>(٥)</sup> اضطراراً — فليس إذن يمكن أن يكون مكان بلا متمم ؛ ويعنى بخلاء مكان<sup>(٦)</sup> بلا متمم ، فليس يمكن إذن أن يكون للخلاء المطلق وجود .

ثم نقول : والملاء إذا كان هو جسماً<sup>(٧)</sup> :

فأما أن يكون جسم الكل<sup>(٨)</sup> لانهية له فى الكمية . وإما أن يكون متناهى الكمية .

وليس يمكن أن يكون شىء لانهية له بالفعل ، كما سنبين بعد قليل .

فليس يمكن أن يكون جسم الكل لانهية له فى الكمية — فليس بعد جسم الكل ملاء .

لأنه إن كان بعده ملاء ، كان ذلك الملاء جسماً ؛ فإن كان ذلك الملاء بعده

(١) فى الأصل : خارج .

(٢) عبارة « لا خلاً ولا ملاء » يجب أن تفهم على أنها معبرة عن شىء واحد . أعنى القول بلا خلاً ولا ملاء .

(٣) فى الأصل : مثالا ، وهو خطأ من حيث المعنى واللغة معا .

(٤) غير منقوطة ولا مشكولة فى الأصل .

(٥) فى الأصل : مكان .

(٦) فى الأصل مكانا ؛ وهو جائز إذا قرأنا : نعنى بدلا من يعنى ، وهى غير منقوطة على كل حال .

(٧) فى الأصل : جسم .

(٨) الكل هنا بمعنى الكون أو العالم فى مجموعه ، وكذلك فى مواضع كثيرة من رسائل الكندي .

ملاء ، وبعد كل ملاء ملاء ، كان ملاء بلا نهاية ؛ فوجب ختم بلا نهاية في السكينة ، فوجب لانهاية بالفعل ؛ ولا نهاية بالفعل ممتنع أن يكون .

فإذن جسم الكل لا ملاء بعده ، لأنه لا جسم بعده ، ولا خلاء بعده ، كما بينا .

فهذا واجب اضطراراً ، وليست له صورة في النفس ؛ إنما هو وجود عقلي اضطرارى .

فمن بحث الأشياء التي فوق الطبيعة ، أغنى التي لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى ، فلن يجد لها مثلاً<sup>(١)</sup> في النفس ، بل يجدها بالأبحاث العقلية .

فاحفظ ، حفظ الله عليك جميع الفضائل ، وصانك عن جميع الرذائل ! هذه المقدمة لتكون لك دليلاً قاصداً سواء الحقائق ، وشهاباً حاسراً عن عين عقلك ظلم الجهل وكدر الخيرات .

فإن بهاتين السبيلين<sup>(٢)</sup> كان الحق من جهة سهلاً ومن جهة عسيراً ؛ لأن من طلب تمثيل المعقول ليجده بذلك ، مع وضوحه في العقل ، غمى عنه كعشاء عين الوطواط عن نيل الأشخاص البيئة الواضحة لنا في شعاع الشمس .

ولهذه العلة تحير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة ، إذ استعملوا في البحث عنها تمثيلها في النفس على قدر عاداتهم للحس ، مثل الصبي ؛ فإن التعليم إنما يكون سهلاً في المعتادات ؛ ومن الدليل على ذلك سرعة المتعلمين من الخطب والرسائل أو الشعر أو القصص ، أى ما كان حديثاً ، لعاداتهم للحديث والخرافات من بدء النشوء ؛ وفي الأشياء الطبيعية<sup>(٣)</sup> ، إذ<sup>(٤)</sup> استعملوا الفحص

(١) المثل بفتح الميم والثاء لعة في المثل بكسر الميم وسكون التاء .

(٢) هذه الكلمات غير منقوطة في الأصل .

(٣) قوله : وفي الأشياء الطبيعية معطوف على قوله : في الأشياء التي فوق الطبيعة ، يعنى

أن التحير وقع في الميدانين بسبب خطأ المنهج .

(٤) في الأصل : إذا — وهي خطأ ، وتصحيحها بحسب المعنى وقياساً على النص السابق

التعليمي<sup>(١)</sup> ، لأن ذلك إنما ينبغي أن يكون فيما لا هيولى له ، لأن الهيولى موضوعة للانفعال ، فهي متحركة ، والطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن<sup>(٢)</sup> .

فإذن كل طبيعي فذو هيولى ؛ فإذا لم يمكن أن يستعمل في وجود الأشياء الطبيعية الفحص الرياضى ، إذ هو<sup>(٣)</sup> خاصة ما لا هيولى له ، فإن ذلك في الفحص به على ما ليس بطبيعي<sup>(٤)</sup> ؛ فمن استعملها في البحث عن الطبيعيات حار<sup>(٥)</sup> وعدم الحق .

فلذلك يجب على كل باحث علم من العلوم أن يبحث أولاً ما علة الواقع تحت ذلك العلم ؛ فإننا إن بحثنا ما علة الطباع الذى هو علة الأشياء الطبيعية وجدناه كما قد قلنا في أوائل الطبيعة : هي علة كل حركة — إذن<sup>(٦)</sup> فالطبيعي هو كل متحرك ؛ فإن علم الطبيعيات هو علم كل متحرك ، فإن ما فوق الطبيعيات هو لا متحرك ، لأنه ليس يمكن أن يكون الشيء علة كون ذاته ، كما سنيين بعد قليل ؛ فإن ليس علة الحركة حركة ولا علة المتحرك متحركاً<sup>(٧)</sup> — فإن ما فوق الطبيعيات ليس بمتحرك ؛ فإن قد وضع أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك .

وقد ينبغي أن لا يطلب في إدراك كل مطلوب الوجود البرهاني ؛ فإنه ليس كل مطلوب عقلي موجوداً بالبرهان ، لأنه ليس لكل شيء برهان ، إذ البرهان

(١) يقصد الفحص الرياضى القائم على النظر الاستنباطى غالباً .

(٢) في الأصل حاد ، ولعلها تحريف .

(٣) راجع تعريف السكندى للطبيعة في رسالته في حدود الأشياء ورسومها .

(٤) في الأصل : هي ؛ وهو غير منسجم مع المعنى .

(٥) في الأصل : فإذا هي كذلك في الفحص بها على ما ليس بطبيعي ؛ وقد صححت العبارة

تمشياً مع الفكرة ، لأنه يقول إن المنهج الرياضى لا يصلح في بحث الأشياء الطبيعية ، لأنها تلابس

المادة ؛ فهو لا يصلح أيضاً لدراسة ما بعد الطبيعة ، لأن ما بعد الطبيعة لا هيولى له . ويجب

الاحتراز عند فهم هذه العبارة ؛ فالغالب أنه يقصد من قوله : فإن هو كذلك ، أن المنهج

الرياضى يمكن أن يستعمل فيما بعد الطبيعة ، لأن المانع من استعماله في الطبيعة هو أنها تبحث

فيها له هيولى ؛ فيجوز استعماله إذن فيما بعد الطبيعة .

(٦) في الأصل : إذا .

(٧) في الأصل : متحرك .

[في] (١) بعض الأشياء ؛ وليس للبرهان برهان ، لأن هذا يكون بلا نهاية ، إن كان لكل برهان برهان . فلا يكون لشيء وجود البتة ، لأن ما لا ينتهي إلى علم أوائله فليس بمعلوم ، فلا يكون علماً ألبتة ، لأننا إن رُمنّا علم ما الإنسان ، الذي هو الحى الناطق الميت — ولم نعلم ما الحى وما الناطق ، وما الميت — لم نعلم ما الإنسان إذن (٢) .

وكذلك ينبغي أن [ لا ] نطلب الإقناعات في العلوم الرياضية ، بل البرهان ؛ فأما إن استعملنا الإقناع في العلم الرياضى كانت إحاطتنا به ظنية لاعلمية . وكذلك لكل نظر تمييزي (٤) وجود خاص غير وجود الآخر ؛ ولذلك ضل (٥) أيضاً كثير من الناظرين في الأشياء التمييزية ، لأن منهم من جرى على عادة طلب الإقناع وبعضهم جرى على عادة الأمثال ، وبعضهم جرى على عادة شهادات الأخبار ، وبعضهم جرى على عادة الحس ، وبعضهم جرى على عادة البرهان ، لما قصروا عن تمييز المطلوبات ، وبعضهم أراد استعمال ذلك في وجود (٦) مطلوبه ، إما للتقصير عن علم أساليب المطلوبات ، وإما للعشق للتكثير من سبل الحق — فينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضى إقناعاً ، ولا في العلم الإلهي حساً ولا تمثيلاً ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية (٧) ، ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في أوائل البرهان برهاناً — فإننا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ، وعسر علينا وجدان (٨) مقصوداتنا .

فإذا تقدمت هذه الوصايا فينبغي أن نقدم الفوائد (٩) التي نحتاج إلى استعمالها في هذه الصناعة ، فنقول :

(١) زيادة يتطلبها المعنى .

(٢) في الأصل : فلم .

(٣) في الأصل : إذا .

(٤) و (٥) قراءة اجتهدية .

(٦) ، (٨) يعني البحث عن المطلوب والوصول إليه .

(٧) ربما يقصد الأقيسة وأنواع الاستدلال ، وهذا ما يمكن أن نفهمه من رسالته في كمية

كتب أرسطو

(٩) يشبه أن يكون في هذه الكلمة تصحيح في الأصل ، وقراءتها هكذا أقرب الوجوه .

إن الأزلى هو الذى لم يجب ليس هو مطلقاً (١) ؛ فالأزلى لا قبل كونياً (٢) لهويته ؛ فالأزلى هو لا قوامه من غيره ؛ فالأزلى لا علة له ؛ فالأزلى لا موضوع له ، ولا محمول ، ولا فاعل ، ولا سبب — أعني ما من أجله كان — لأن العلة المقدمة ليست غير هذه .

فالأزلى لا جنس له ، لأنه إن كان له جنس (٣) فهو نوع ، والنوع مركب من جنسه العامي (٤) له ولغيره ومن فصل ليس في غيره ؛ فله موضوع هو الجنس القابل لصورته وصورة غيره ، ومحمول هو الصورة الخاصة له دون غيره ؛ فله موضوع ومحمول .

وقد كان تبين أنه لا موضوع ولا محمول له ، وهذا محال لا يمكن ؛ فالأزلى لا جنس له .

فالأزلى لا يفسد ، لأن الفساد إنما هو تبدل المحمول لا الحامل الأول ، فأما الحامل الأول الذى هو الأيس (٥) فليس يتبدل ، لأن القامد ليس فساداً بتأيس أيسيته (٦) ، وكل متبدل فإنما تبدل بضده الأقرب — أعني الذى معه في جنس واحد ، كالحرارة المتبدلة بالبرودة ، لأننا لانعد من المقابلة كالحرارة باليبس (٧) أو بالخلاوة أو بالطول ، أو ما كان كذلك ، والأضداد المتقاربة هي جنس واحد .

(١) هكذا النص ؛ وفي رسالة الكندي « في حدود الأشياء ورسومها » ، نجده يعرف الأزلى بأنه هو « الذى لم يكن ليس ( = لم يكن معدوماً ) ، وليس يحتاج في قوامه إلى غيره ؛ والذى لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له ، وما لاعلة له فدائم أبداً » ويجوز أن تكون كلمة يجب تحريفاً من النسخ عن : يحز — يعنى أن الأزلى لا يجوز بوجه من الوجوه أن يكون كان معدوماً .

(٢) في الأصل : كونى . ويجب لغويًا أن تكون كما صححنا ، ولا سيما أن المخطوط في كثير من الأحيان لا يراعى النحو . والمعنى أن الأزلى ليس لذاته قبل وجوده ، لأنه موجود أزلاً .

(٣) في الأصل : جنس ، وهو خطأ لغوى .

(٤) هكذا في الأصل — وهو ، كما يلى أحياناً ، بمعنى العام . راجع ص ١٢٤ ، ١٢٦

(٥) أى الوجود .

(٦) أى إيجاد وجوده — راجع في كلتي الأيس والتأيس التعليق على رسالة الكندي

في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالجواز .

(٧) يعنى : لانعد من التبدل الى الضد ما يكون مثل تبدل الحرارة بيبوسة الخ .

فالفاسد جنس ، فإن فسد الأزلى فله جنس ؛ وهو لا جنس له — هذا خلف  
لا يمكن ، فالأزلى لا يمكن أن يفسد .

والاستحالة<sup>(١)</sup> تبدل ؛ فالأزلى لا يستحيل ، لأنه لا يتبدل ولا ينتقل من النقص  
إلى التمام ، فلا تنقل استحالة ما ؛ فالأزلى لا ينتقل<sup>(٢)</sup> إلى تمام ، لأنه لا يستحيل ؛  
والتام هو الذى له<sup>(٣)</sup> حال ثابتة ، يكون بها فاضلا ، والنقص هو الذى لا حال  
له ثابتة يكون بها فاضلا ؛ فالأزلى لا يمكن أن يكون ناقصا ، لأنه لا يمكن أن  
ينتقل إلى حال فيكون بها فاضلا — لأنه لا يمكن أن يستحيل إلى أفضل منه  
ولا إلى أنقص منه بقاء ، فالأزلى تام اضطراراً ؛ وإذا الجرم ذو جنس وأنواع —  
والأزلى لا جنس له — فالجرم [ ليس هو<sup>(٤)</sup> ] الأزلى .

فلنقل الآن إنه لا يمكن أن يكون جرم أزلى ولا غيره ، مما له كمية أو كيفية ،  
لا نهاية له بالفعل<sup>(٥)</sup> ، وإن [ ما ] لا نهاية له إنما هو في القوة ؛ فأقول<sup>(٦)</sup> :

إن من المقدمات الأول الحقيقة المعقولة بلا توسط : ( أ ) أن كل الأجرام  
التي ليس منها شيء أعظم من شيء ، متساوية ؛ ( ب ) والمتساوية أبعاد ما بين  
نهاياتها متساوية بالفعل والقوة ؛ ( ج ) وذو النهاية ليس لا نهاية [ له ] ؛ ( د ) وكل  
الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها ، وكان أعظم مما  
كان ، قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم ؛ ( هـ ) وكل جرمين متناهيي العظم ، إذا  
جمعا ، كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم — وهذا واجب أيضا في كل  
عظم وفي كل ذى عظم ؛ ( و ) وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين بعد  
الأكبر منهما أو بعده بعضه .

(١) يعني التغير .

(٢) في الأصل : ينتقص ، وهو خطأ .

(٣) في الأصل : ليست له ؛ وهو خطأ بلا شك ، لأنه لا يتفق مع المعنى .

(٤) بياض في الأصل ، وقد زدتها اجتهداً .

(٥) جملة : « لا نهاية له بالفعل » هي خبر يكون .

(٦) من هنا نجد المطابقة حرفية تقريباً مع رسالة الكندي في وحدانية الله وتناهي  
جرم العالم .

فإن كان جرم لا نهاية له ، فإنه ، إذا فصل منه جرم متناهي العظم ،  
فإن الباقي منه : إما أن يكون متناهي العظم ، وإما لا متناهي العظم .

فإن كان الباقي منه متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه المقصول منه المتناهي  
العظم ، كان الجرم الكائن عنهما جميعاً متناهي العظم ؛ والذي كان عنهما هو  
الذى كان — قبل أن يفصل منه شيء — لا متناهي العظم .

فهو إذن متناه لا متناه ، وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان الباقي لا متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه ، صار  
أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه أو مساوياً له .

فإن كان أعظم مما كان فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية [ له ] ،  
وأصغر الشئيين بعد أعظمهما أو بعد بعضه ،

فأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما بعد أعظمهما أو بعد بعضه ،

وإن كان بعده فهو بعد بعضه لا محالة ،

فأصغرهما مساو بعض أعظمهما .

والمساويان هما اللذان متشابهاتهما<sup>(١)</sup> أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة ؛ فهما  
إذن ذوات نهايات — لأن الأجرام المتساوية التي ليست متشابهة ، هي التي يعدها  
جرم واحد عدداً واحداً ، وتختلف نهاياتها بالكثرة أو الكيف أو معا ، فهما  
متناهيان<sup>(٢)</sup> —

فالذى لا نهاية له الأصغر متناه ؛ وهذا خلف لا يمكن ،

فليس أحدهما أعظم من الآخر ؛

(١) في الأصل هكذا ، وكذلك في « رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم » ونجد في  
رسالة « في مائة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له — الخ : « والأشياء المتشابهة هي التي أبعاد  
نهاياتها المتشابهة متساوية » — والمعنى بعد هذا مفهوم .

(٢) يبقى أن عدد أجزائها ، بحسب وحدة العدد ، واحد ، لكنها تختلف فيما عدا  
ذلك . والدليل على هذا الرأي أن كلمة « جزء » تدرك بدلاً من كلمة « جرم » في « رسالة  
في وحدانية الله — الخ » . وفيما يلي ( ص ١٢٧ ) نجد الكندي يقول إن الجزء هو  
« ماعد الكل » ، فقسمة بأقدار متساوية .

وإن كان ليس بأعظم مما [كان<sup>(١)</sup>] قبل أن يزداد عليه ، فقد زيد على جرم جرم ، فلم يزد شيئاً ، وصار جميع ذلك مساوياً له وحده ، وهو وحده جزء له ولجزءه الذين اجتمعا ؛

فالجزء مثل الكل — هذا خلف لا يمكن ؛

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم<sup>(٢)</sup> لا نهاية له . وبهذا التديريتين أنه لا يمكن شيء<sup>(٣)</sup> من الكميات أن تكون لا نهاية لها بالفعل . والزمان كمّيّة ، فليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل ؛ فالزمان<sup>(٤)</sup> ذو أول متناه ؛

والأشياء أيضاً المحمولة في المتناهي متناهية اضطراراً ؛

فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان — الذي هو مفصول بالحركة — وجملة كل ماهو محمول في الجرم بالفعل ، فمتناه أيضاً ، إذ الجرم متناه . فجرم الكل متناه . وكل محمول فيه بعده<sup>(٥)</sup> أيضاً .

وإذ جرم الكل ممكن أن يزداد فيه بالوهم زيادة دائمة ، [ب]أ أن تتوهم أعظم منه ، ثم أعظم من ذلك دائماً — فإنه لا نهاية في التزايد من جهة الإمكان — فهو بالقوة بلا نهاية ، إذ القوة ليست شيئاً<sup>(٦)</sup> غير الإمكان ، [أعنى] أن يكون الشيء المقول هو بالقوة ؛

فكل ما في الذي لا نهاية له بالقوة هو أيضاً بالقوة لا نهاية له ؛ ومن ذلك الحركة والزمان . فإذا<sup>(٧)</sup> الذي لا نهاية له إنما هو في القوة — فأما بالفعل فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له ، لما قدمنا —

(١) هذه الزيادة بحسب الرسالة الأخرى .

(٢) في الأصل : جرماً .

(٣) هكذا في الأصل ، ولكن بدون شكل — وهو صحيح منطقياً .

(٤) في الأصل : والزمان .

(٥) يعني أصغر منه ، وفي الأصل : بعد ؛ ويجوز أن تكون : يُعَدّ .

(٦) في الأصل : شيء .

(٧) في الرسالة الأخرى : فإن .

• وإذا<sup>(١)</sup> ذلك واجب ، فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له ؛

والزمان زمان جرم الكل ، أعنى مدّته ؛ فإن كان الزمان متناهياً فإن إنّيّة الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس بموجود ؛

ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أعنى أنه مدة تعدّها الحركة ، فإن كانت حركة كان زمان<sup>(٢)</sup> ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان<sup>(٣)</sup> ؛ والحركة إنما هي حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركة وإلا لم تكن حركة ؛ والحركة هي تبدل ما ، فتبدل<sup>(٤)</sup> مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط ، هي الحركة المكانية ؛ وتبدل المكان الذي ينتهي إليه الجرم بنهاياته ، إما بالقرب من مركزه وإما بالبعد منه ، هو الربو والاضمحلال ؛ وتبدل كميّاته المحمولة فقط هو الاستحالة ؛ وتبدل جوهره هو الكون والفساد ؛ وكل تبدل فهو عادّ عدد مدة الجرم ، فكل تبدل فهو لذي الزمان ؛ فإن كانت حركة كان جرم اضطراراً ،

وإن كان جرم وجب أن تكون حركة اضطراراً ، أو لا تكون حركة ؛ فإن كان جرم [و]<sup>(٥)</sup> لم تكن حركة ، فإما أن لا تكون حركة بته ، وإما أن لا تكون ، ويمكن أن تكون ؛

فإن لم تكن بته ، فالحركة ليس بموجودة ، إذ الجرم موجود<sup>(٦)</sup> ، وهي موجودة<sup>(٧)</sup> ، وهذا خلف لا يمكن ،

(١) في الرسالة الأخرى : وإن .

(٢) و (٣) في الأصل : زمانا ، وهو خطأ ، ويخالف طريقة تفكير الكندي في رسائله

أخرى له ، راجع « رسالته في وحدانية الله وتناهي جرم العالم » .

(٤) في الأصل قد تبدل ؛ وفي رسالة الوحدانية : والحركة هي تبدل الأحوال ، فتبدل

مكان كل أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكانية . وقد صححت

طبقاً للرسالة الأخرى .

(٥) زيادة مقترحة .

(٦) في الأصل : موجودة ، وهو خطأ واضح .

(٧) لعله يقصد ما تقدم ، وهو أن الحركة ملازمة للجرم بوجه عام ، لأن الجرم في زمان محتمل

فليس يمكن أن يكون — إن كان جرمٌ موجوداً — لا حركة بقاءً. وإن كان،  
إذا كان جرمٌ موجوداً، ممكناً أن يكون حركةٌ موجودة، فإن الحركة  
بالاضطرار موجودة في بعض الأجرام، لأن الممكن له الشيء هو الموجود ذلك  
الشيء في بعض ذوات جوهره، كالكتابة موجودة<sup>(١)</sup> بالإمكان لمحمد، وليست  
فيه بالفعل، إذ هي موجودة في بعض جوهر الإنسان، أعني في آخر من الناس؛  
فالحركة باضطرار موجودة في بعض الأجرام، فهي موجودة في الجرم  
المطلق، فهي موجودة اضطراراً في الجرم المطلق،  
فإن<sup>(٢)</sup> الجرم موجود فالحركة موجودة.  
وقد قيل أن الحركة لا تكون، إذا كان الجرم موجوداً؛ فهي إذن  
تكون، إذا كان الجرم موجوداً، لا تكون، إذا كان الجرم موجوداً؛  
وهذا محال وخلف لا يمكن؛

فليس يمكن أن يكون جرمٌ ولا حركة؛  
فإن متى كان جرمٌ كانت حركة اضطراراً.  
وقد نطن أنه يمكن أن يكون جرمٌ الكلّ كان ساكناً أولاً، وكان ممكناً  
أن يتحرك، ثم تحرك.

وهذا ظن كاذب اضطراراً؛ لأن جرم الكل، إن كان أولاً ساكناً، ثم  
تحرك، فلا يخلو من أن يكون جرمٌ الكلّ كَوْنًا عن ليس<sup>(٣)</sup>، أو لم يزل<sup>(٤)</sup>؛  
فإن كان كَوْنًا عن ليس، فإن تهوويه أي ساعن<sup>(٥)</sup> ليس فكون<sup>(٦)</sup>؛ فتهوويه  
حركة، كما قدمنا، حيث وصفنا<sup>(٧)</sup> الحركة: أن أحد أنواع الحركة هو الكون،

(١) في الأصل موجبة، وقد صححتها تعشياً مع المعنى.

(٢) في الأصل: فإن، وهو جائر على كل حال.

(٣) يعني جرم العالم: أن يكون موجوداً عن عدم.

(٤) أو هو قديم.

(٥) يشتق الكندي من كلمة «هو» فعلا (يتهوى) يستعمله في معنى الوجود — راجع

الفهرس الخاص بالمصطلحات.

(٦) هكذا في الأصل ويكون المعنى أوضح لو أسقطنا الفاء.

(٧) في الأصل صنفنا، وهي غير منقولة، ونظراً لأن الكندي قل أن يستعمل هذه

الكلمة فلعلها محرفة عن: وصفنا.

فإذا لم يسبق الجرم [الكون] كان [الكون] ذاته، فإن<sup>(١)</sup> لم يسبق كون  
الجرم الحركة بقاءً؛

وقد قيل إنه كان أولاً ولا حركة؛ فهو ولا حركة، ولم يكن ولا حركة؛  
وهذا خلف لا يمكن؛ فليس يمكن، إن كان الجرم كَوْنًا عن ليس،  
أن يسبق الحركة؛

فإن كان الجرم لم يزل ساكناً، ثم تحرك لأنه كان ممكناً أن يتحرك،  
فقد استحال جرم الكل — الذي لم يزل — من السكون بالفعل إلى الحركة  
بالفعل؛ والذي لم يزل لا يستحيل، كما قدمنا بيان ذلك؛

فهو إذن مستحيل لا مستحيل؛ وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن أن يكون  
جرمٌ الكل لم يزل ساكناً بالفعل، ثم استحال متحركاً بالفعل.  
والحركة فيه موجودة؛ فإن لم يسبق الحركة بقاءً.

فإن<sup>(٢)</sup> إن كانت حركة كان جرمٌ اضطراراً، وإن كان جرمٌ كانت  
حركة اضطراراً؛

وقد تقدم أن الزمان لا يسبق الحركة، فالزمان لا يسبق الجرم اضطراراً،  
إذ لا زمان إلا بحركة، وإذ لا جرم إلا وحركة، ولا حركة إلا وجرم، ولا  
جرم بلا<sup>(٣)</sup> مدة، إذ المدة هي ما هو فيه هو، أعني ما هو فيه هو ما [هو]<sup>(٤)</sup>؛

ولا مدة جرم إلا وحركة، إذ الجرم مع حركة أبداً، كما قد اتضح؛  
فمدة الجرم اللازمة للجرم أبداً تمدها حركة الجرم اللازمة للجرم أبداً،  
فالجرم لا يسبق الزمان أبداً؛

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً أبداً.

(١) في الأصل: فإذا.

(٢) في الأصل: فإذا.

(٣) في الأصل: إلا بلا، ولا شك أنه خطأ في النسخ أو في الكتابة، لأنه لا يتفق

مع المعنى.

(٤) زدتها للبيان، وإن كان الكندي لا يهتم بهذه الزيادة، كما نرى منه فيما يسبق —

راجع أول هذه الرسالة.

فإذن قد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زماناً لا نهاية له ، إذ لا يمكن أن يكون كمية أو ذوقية لا نهاية له بالفعل ؛ فكل زمان فذو نهاية بالفعل . والجرم لا يسبق الزمان ، فليس يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له — لأننيته<sup>(١)</sup> ؛ فإننية جرم الكل متناهية اضطراراً ، فجرم الكل لا يمكن أن يكون لم يزل . ونبين ذلك بقول آخر ، بعد إذ اتضح بما قلنا ، يزيد الناظرين في هذه السبيل تمهراً بتوابعها<sup>(٢)</sup> ، فنقول :

إن من التبدل التركيب والائتلاف ، لأن ذلك جمع أشياء ونظمها . والجرم جوهر طويل عريض عميق ، أي ذو أبعاد ثلاثة ، فهو مركب من الجوهر الذي هو جنسه ومن الطويل العريض العميق الذي هو فصله ؛ وهو المركب من هيوولى وصورة ؛

والتركيب تبدل الحالة التي هي لا تركيب ، والتركيب حركة ، فإن لم تكن الحركة لم يكن التركيب ؛

والجرم مركب ، فإن لم [يكن] <sup>(٣)</sup> حركة لم يكن جرم<sup>(٤)</sup> ؛

فالجرم والحركة لم يسبق بعضها بعضاً ؛ وبالحركة الزمان ، لأن الحركة تبدل ، والتبدل عدد مدة المتبدل ، فالحركة عادة مدة المتبدل ؛ والزمان مدة تعدّها الحركة ؛ ولكل جرم مدة ، كما قدمنا ، أي ما هو فيه

إنية ، أعنى ما هو فيه هو ما ؛ والجرم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ، فالجرم لا يسبق مدة تعدّها الحركة ، فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإنية ، فهي معاً في الإنية ؛ فإذا كان الزمان ذا نهاية بالفعل ، فإنية الجرم ذات نهاية بالفعل اضطراراً ، إن

(١) هكذا في الأصل .

(٢) كلمة لم أستطع قراءتها إلا بعد العثور على استعمال الكندي لكلمة « التولج » في رسالته في دفع الأحران .

(٣) زدتها ، لإكمال المعنى .

(٤) في الأصل : جرم ، وهو خطأ .

كان التركيب والتأليف تبدلاً ما ؛ وإن لم يكن التركيب والتأليف تبدلاً ، فليست هذه النتيجة بواجبة .

ولنوضح الآن بنوع آخر أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل في ماضيه ولا آتیه ، فنقول :

إن قبل كل فصل من الزمان فصلاً إلى أن تنتهى إلى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله ، أعنى إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة — لا يمكن غير ذلك ؛

فإن أمكن ذلك<sup>(١)</sup> فإن خلف كل فصل من الزمان فصلاً<sup>(٢)</sup> بلا نهاية ؛ فإذا لا يمتهى<sup>(٣)</sup> إلى زمن مفروض ، أبداً ، لأن من لا نهاية في القدمة إلى هذا الزمن المفروض مساوى المدة للمدة التي من هذا الزمن المفروض فصاعداً<sup>(٤)</sup> في الأزمنة إلى ما لا نهاية له ؛

وإن كان من لا نهاية إلى زمن محدود معلوم<sup>(٥)</sup> ، فإن من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية له من الزمان معلوماً<sup>(٦)</sup> ؛

فيكون إذن<sup>(٧)</sup> لا متناه متناهياً ، وهذا خلف لا يمكن . وأيضاً إن كان لا ينتهى إلى الزمان المحدود حتى ينتهى إلى زمن قبله ، ولا إلى الذى قبله حتى ينتهى إلى زمن قبله ، وكذلك بلا نهاية — وما لا نهاية له لا تقطع مسافته ، ولا يؤتى على آخرها ، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان ، حتى

(١) هكذا في الأصل ، وأيضاً في رسالة وحدانية الله وتناهى جرم العالم ؛ فإن لم تكن كلمة « ذلك » ، « غير ذلك » فيجب أن تشير إلى الذى هو غير ذلك ، بحسب المعنى .

(٢) في الأصل : فصل ، كما في رسالة الوحدانية — والكلام كله غير مشكول . وقد صححتها ، لأن الأصل لا يعنى بالنحو . ويجوز أن تعتبر خلف فعلاً ، ويستقيم المعنى واللفظ أيضاً .

(٣) غير منقوطة في الأصل ، ويجوز أن تكون : تنتهى .

(٤) في الأصل : مصاعداً .

(٥) شكل اجتهدى ، يعنى : زمن معلوم .

(٦) في الأصل : معلوم .

(٧) في الأصل : إذا ؛ والكلمة التالية إما أن تكون اسماً لسكان وإما أن تصحح :

لا متناهيها .

ينتهي إلى زمن محدود، بته — والانتهاؤ إلى زمن محدود موجود به ، فليس الزمان  
محصلا من لا نهاية ، بل من نهاية اضطراراً ؛ فليست مدة الجرم بلا نهاية .

وليس يمكن أن يكون جرمٌ بلا مدة ، فإنته الجرم ليست لانهاية لها ، فإنته  
الجرم متناهية ، فممتنع أن يكون جرمٌ لم يزل .

وليس يمكن أن يكون آتى الزمان لا نهاية له بالفعل ، لأنه إن كان الزمان  
الماضى إلى زمن محدود ممتنعاً أن يكون لا نهاية له ، كما قدمنا ، والأزمنة متتالية ،  
زمان بعد زمان — فإنه كلما زيد على الزمان المتناهى المحدود زمانٌ كانت جملة الزمان  
المحدود والمزيد عليه محدوداً — فإن لم تصر الجملة محدودة ، فقد زيد شيءٌ محدود  
الكمية على شيء محدود الكمية ، فاجتمع منهما شيء لا نهاية له فى الكمية ؛

والزمان من الكمية المتصلة ، أعنى أن له فصلا مشتركا للماضى منه والآتى ؛  
وفصله المشترك هو الآن الذى هو نهاية الزمان الماضى الأخيرة ونهاية الزمان  
الآتى الأولى ؛

ولكل زمان محدود نهايتان : نهاية أولى ونهاية آخرة<sup>(١)</sup> ، فإن اتصل زمانان  
محدودان بنهاية واحدة مشتركة لهما ، فإن نهاية كل واحد منهما الباقية محدودة  
معلومة ؛ وقد كان قيل إنه تصير جملة الزمانين محدودة<sup>(٢)</sup> فهى لا محدودة النهايات ؛  
وهى محدودة النهايات ،

وهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن ، إن زيد<sup>(٣)</sup> على الزمن المحدود زمانٌ  
محدود ، أن تكون الجملة لا محدودة ؛ فكلاما<sup>(٤)</sup> زيد على الزمن المحدود زمان  
محدود ، فكله محدود النهاية من آخرة ؛ فليس يمكن أن يكون الزمان الآتى  
لا نهاية له بالفعل ؛

فلنكمل الآن هذا الفن الثانى .

(١) فى الأصل بلا شكل ولا تقطع ، ويجوز أن تكون : أخيرة أو آخرة .

(٢) فى الأصل : المحدودة .

(٣) بعد هذه الكلمة فى الأصل : ما زيد ؛ وهى زائدة بلا شك .

(٤) فى الأصل : فكل ما .

## الفن الثالث

### من الجزء الأول

وقد يتلو ما قدّمنا ، البحث عن الشيء ، هل يمكن أن يكون علة كون  
ذاته أم لا يمكن ذلك ؛ فنقول إنه ليس ممكناً<sup>(١)</sup> أن يكون الشيء علة كون ذاته ،  
أعنى يكون<sup>(٢)</sup> ذاته تهوياً<sup>(٣)</sup> من شيء أو لا من شيء — فإنه قد يقال : كون ،  
فى مواضع آخر ، للكائن من شيء خاصة — لأنه لا يخلو من أن يكون أيضاً وذاته  
ليس ، أو<sup>(٤)</sup> يكون ليسا وذاته أيس ، أو يكون ليسا وذاته ليس أو يكون أيسا  
وذاته أيس ؛

فإن كان ليسا ، وذاته ليس ، فهو لا شيء وذاته لا شيء ؛ ولا شيء<sup>(٥)</sup> لا علة  
ولا معلول ؛ لأن العلة والمعلول إنما هما مقولان على شيء له وجود ما ؛ فهو إذن  
لا علة كون ذاته ، إذ ليس هو علة مطلقاً<sup>(٦)</sup> ؛ وقد قيل إنه علة كون ذاته —  
وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون علة كون ذاته ، إن كان ليسا  
وذاته ليس .

وكذلك يعرض إن كان ليسا وذاته أيس ؛ لأنه أيضاً ، إذ هو ليس ، لا شيء ؛  
ولا شيء لا علة ولا معلول ، كما قدمنا ؛ فهو لا علة كون ذاته ؛

وقد تقدم أنه علة كون ذاته — وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون  
علة كون ذاته ، إن كان ليسا وذاته أيس .

ويعرض من ذلك أيضاً أن يكون ذاته غيره ، لأن المتغايرات هى التى يمكن

(١) فى الأصل : ممكن .

(٢) فى الأصل غير منقوطة .

(٣) فى الأصل مهبوبة — وهو غير مستقيم ، لأن التهوى ، عند الكندى ، هو  
صيورة الشيء مهبوبة .

(٤) فى الأصل : و .

(٥) معنى لا شيء هنا وقبل ذلك وبعدة أنه معدوم .

(٦) فى الأصل : مطلقة .

أن يعرض لأحدها<sup>(١)</sup> مالا يعرض للآخر ؛ فإذا عرض له أن يكون ليسا وعرض لذاته أن يكون أيسا ، فذاته هي لاهو ؛

وكل شيء فذاته هي هو ؛ فهو لاهو ، وهو هو ؛ وهذا خلف لا يمكن أيضا . وكذلك يعرض إن كان أيسا وذاته ليس ، أعني أن تكون ذاته غيره ، إذ عرض له غير ما عرض لذاته ؛ فيجب من ذلك ، كما قدمنا ، أن يكون هو هو ، وهو [لا] هو<sup>(٢)</sup> ؛ هذا خلف لا يمكن أيضا ، فليس إذن يمكن أن يكون أيسا ، وذاته ليس .

وكذلك أيضا يعرض إن كان أيسا ، وذاته أيس ، وكان علة كون ذاته ؛ لأنه إن كان علة ذاته المكونة لها ، فذاته معلولته ؛ والعلة غير المعلول ، فقد عرض له إذن أن يكون علة ذاته ، وعرض لذاته أن تكون معلولته ؛ فذاته هي لا هو ، وكل شيء فذاته هي هو ؛ فيجب إذن من هذا الفن أن يكون هو لا هو ، وهو هو — وهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن أن يكون أيسا ، وذاته أيس ، وهو علة كون ذاته .

ومثل هذا أيضا يعرض ، إن كان ليسا ، وذاته ليس ، وهو علة ذاته ، وذاته معلولة أيضا : أن يكون هو هو ، وهو لا هو ؛ فليس يمكن إذن أن يكون شيء علة كون ذاته ، وذلك ما أردنا أن نوضح .

\*\*\*

وإذ قد تبين ذلك فنقول إن كل لفظ فلا يخلو من أن يكون ذا معنى أو غير ذي معنى ؛ فما لا معنى له فلا مطلوب فيه ؛ والفلسفة إنما تعتمد ما كان فيه مطلوب — فليس من شأن الفلسفة استعمال مالا مطلوب فيه .

وما كان له معنى لا يخلو<sup>(٣)</sup> من أن يكون كلياً أو جزئياً ؛ والفلسفة لا تطلب الأشياء الجزئية ، لأن الجزئيات ليست<sup>(٤)</sup> بمتناهية ، ومالم يكن متناهياً لم يحيط به علم ؛

(١) في الأصل : لاحدا .

(٢) في الأصل : وهو هو ، وهذا لا يتفق مع المعنى .

(٣) في الأصل : يخلوا .

(٤) في الأصل : ليس .

والفلسفة عامة بالأشياء التي لها علمها بحقائقها ؛ فهي إذن إنما تطلب الأشياء الكلية المتناهية ، المحيط بها العلم كمال<sup>(١)</sup> علم حقائقها ؛

والأشياء الكلية العامة<sup>(٢)</sup> لا تخلو من أن تكون ذاتية أو غير ذاتية ؛ أعني بالذاتي ما هو مقوم ذات الشيء ، وهو الذي بوجوده قوام كون الشيء وثباته وبعده انتقاض الشيء وفساده ، كالحياة التي بها قوام الحي وثباته ، وبعدها فساد الحي وانتقاضه ؛

فالحياة ذاتية في الحي ، والذاتي هو المسمى جوهرية ، لأن به قوام جوهر الشيء ؛

والجوهرية لا يخلو من أن يكون جامعا أو مفردا ؛

أما الجامع فالواقع على أشياء كثيرة يعطى كل واحد منها حده واسمه ، فهو يجمعها بذلك ؛

والواقع على أشياء كثيرة بأن يعطى كل واحد منها اسمه<sup>(٣)</sup> وحده ؛

إما أن يقع على أشخاص كالإنسان الواقع على كل واحد من أوحاد الناس ، أعني على كل شخص إنساني ؛ وهذا هو المسمى صورة ، إذ هي صورة واحدة واقعة على كل واحد من هذه الأشخاص ؛

وإما أن يقع على صور<sup>(٤)</sup> كثيرة كالحي الواقع على كل صورة من صور الحي ، كالإنسان والفرس ، وهذا هو المسمى جنسا ، إذ هو بجنس واحد<sup>(٥)</sup> واقع

كل واحد من هذه الصور .

وأما الجوهرية المفرقة ، فهو الفارق بين حدود الأشياء ، كالناطق الفاصل لبعض الحي من بعض ؛ وهذا هو المسمى فصلا ، لفصله بعض الأشياء من بعض .

وأما الذي ليس بذاتي فهو ضد هذا المتقدم وصفه ، وهو الذي قوامه بالشيء

(١) قراءة اجتهدية .

(٢) هكذا في الأصل .

(٣) غير واضحة تماما في الأصل .

(٤) في الأصل : صورة ؛ وهو خطأ في النسخ .

(٥) هكذا في الأصل ، ولعله يقصد : من جهة واحدة أو على نحو واحد .

الموضوع له ، وثباته به ، وعدمه بعدم الشيء الموضوع له ؛ فهو إذن في الجوهر الموضوع له <sup>(١)</sup> ، وليس بجوهرى ، بل عارض <sup>(٢)</sup> الجوهر ، فسمى لذلك عرضاً ؛

وهو الذى في الجوهر لا يخلو من :

أن يكون في شيء واحد منفرداً به خاصاً له دون غيره ، كالضحك في الإنسان والنهيق في الحمار ، فيسمى لذلك خاصة ، لأنه يخص شيئاً واحداً ؛ أو يكون في أشياء كثيرة يعمها كالبياض في الورق والقطن ، فسمى لذلك عرضاً عاماً على حاله ، لأنه يعرض <sup>(٣)</sup> لأشياء كثيرة .

فكل ملفوظ له معنى :

إما أن يكون جنساً وإما صورة وإما شخصاً وإما فصلاً وإما خاصة وإما عارضاً عاماً —

وهذه جميعاً يجمعها شيان : هما الجوهر والعرض — فالجنس والصورة والشخص والفصل جوهرية ؛ والخاصة والعرض العام عرضية . وإما كلاً وإما جزءاً ، وإما مجتمعا وإما مفترقا .

وإذ قد تقدم ذلك فلنقل على كم نوع يقال الواحد ؛ فنقول : إن الواحد يقال على كل متصل ، وعلى ما لم يقبل الكثرة أيضاً ؛ فهو يقال إذن <sup>(٤)</sup> على أنواع شتى ، منها الجنس والصورة والشخص والفصل والخاصة والعرض العام وعلى جميع ما قد قدم .

والشخص إما أن يكون :

طبيعياً كالحيوان أو النبات <sup>(٥)</sup> وما أشبه ذلك ،

(١) زيادة بحسب النص المتقدم مباشرة .

(٢) غير مشكولة في الأصل ؛ فإذا لم تكن فعلاً ، فله قد سقطت كلمة : في ، بعد كلمة عارض ، بحيث يكون النص : وليس بجوهرى ، بل عارض [ في ] الجوهر ، فسمى لذلك عرضاً ... الخ

(٣) في الأصل : لا يعرض ، وهو يخالف المعنى .

(٤) في الأصل : إذا .

(٥) غير منقوطة ، وقد اخترت قراءتها هكذا

وإما صناعياً كالبيت وما أشبه ذلك ، فإن البيت متصل بالطبع ، وتركيبه متصل بعرض ، أعنى بالمهنة <sup>(١)</sup> ؛ فهو واحد بالطبع ، وتركيبه واحد بالمهنة ؛ لأنه إنما صار واحداً بالاتحاد <sup>(٢)</sup> العرضي ، فأما البيت عينه فبالاتحاد الطبيعي .

ويقال <sup>(٣)</sup> أيضاً على الكل ويقال على الجزء ، ويقال على الجميع ويقال على البعض ؛

وقد يظن أن الكل لا فصل بينه وبين الجميع <sup>(٤)</sup> ،

لأن الكل يقال على المشتبه <sup>(٥)</sup> الأجزاء وعلى [ الأشياء ] <sup>(٦)</sup> اللاتي ليست بمشتبهة الأجزاء ، كقولنا : كل الماء — والماء من المشتبهة الأجزاء — وكل البدن ، المركب من عظم ولحم ، وما لحق ذلك من المختلفة الأجزاء ، وكل الجليل ، وهى أشخاص مختلفة ؛

فأما الجميع فلا يقال على المشتبهة الأجزاء ؛ فلا يقال : جميع الماء ؛ لأن الجميع أيضاً يقال على جمع مختلفات بعرض ، أو أن تكون موحدة <sup>(٧)</sup> بمعنى ما ، وكل واحد منها قائم بطباعه غير الآخر ، فيقع عليها اسم المجموعة ؛ فأما الكل فيقال على كل متحد بأى نوع كان الاتحاد ، فلذلك لا يقال : جميع الماء ، إذ ليس هو أشياء مختلفة قائم كل واحد بطباعه <sup>(٨)</sup> ، بل يقال كل الماء ، إذ هو متحد . وكذلك بين الجزء والبعض فرق <sup>(٩)</sup> ؛

(١) هكذا في الأصل ، ولعله يقصد فعل الباني له .

(٢) هذه الكلمة والتي بعدها غير منقوطة ، ولكن اخترت قراءتها هكذا بحسب العبارات التالية .

(٣) الضمير يعود هنا على الواحد .

(٤) راجع تعريف الكل والجميع في رسالة في حدود الأشياء ورسومها ؛ وهو يطابق ما هنا ، في تعريف الكل .

(٥) هكذا في الأصل .

(٦) زيادة للإيضاح .

(٧) هكذا في الأصل ، وقد يجوز أن تكون : موحدة ، وهذا يلتزم مع المعنى أيضاً من وجه .

(٨) في الأصل : قائم على كل واحد بطباعها ؛ وقد أصلحته طبقاً لما قبله بقليل .

(٩) راجع تعريف الجزء والبعض في رسالة في حدود الأشياء ورسومها .

لأن الجزء يُقال على ما عُدَّ<sup>(١)</sup> الكل ، فقسّمه بأقدارٍ متساوية ؛  
والبعض يُقال على ما لم يُعَدَّ الكل ، فقسّمه بأقدارٍ ليست بمتساوية ؛  
فبعضه ، ولم يُساو بين أبعاضه — فيكون جزءاً له .  
فالواحد إذن<sup>(٢)</sup> يُقال على كل واحد من المقولات والكائن من المقولات بأنه  
جنس ، وبأنه نوع ، وبأنه شخص ، وبأنه فصل ، وبأنه خاصة ، وبأنه عرض  
عام وبأنه كل وبأنه جزء ، وبأنه جميع ، وبأنه بعض .  
ولأن<sup>(٣)</sup> الجنس هو في كل واحد من أنواعه ، إذ هو مقول على كل واحد  
من أنواعه قولاً متواطئاً ؛  
والنوع هو في كل واحد من أخصاصه ، إذ هو مقول على كل واحد من  
أخصاصه قولاً متواطئاً ؛

والشخص إنما هو واحد من جهة الوضع<sup>(٤)</sup> ، لأن كل شخص فنقسم ؛ فهو  
إذن [ ليس واحداً ]<sup>(٥)</sup> بالذات ، فالوحدة الشخصية مفارقة للشخص ، فهو غير  
واحد الذات ، فالوحدة التي فيه — التي هي بالوضع — لا ذاتية فيه ، فليست  
إذن وحدة له بالحقيقة ،

وما لم يكن في الشيء لحقيقته<sup>(٦)</sup> ذاتياً ، فهو فيه بنوع عرضي ؛ والعارض للشيء  
من غيره ؛ فالعارض أثر في المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، والأثر من مؤثر ،  
فالوحدة في الشخص أثر من مؤثر اضطراراً .

والنوع هو المقول على كثير مختلفين بالأشخاص ؛ وهو كثير ، لأنه ذو  
أشخاص كثيرة ، ولأنه مركب من أشياء أيضاً ؛ لأنه مركب من جنس وفصل ،

(١) في الأصل : عدا .

(٢) في الأصل : إذا .

(٣) جواب لأن فيما بعد .

(٤) يعني بالوضع والتسمية لا بالطبع والحقيقة .

(٥) زدتها لأجل المعنى ، وإلا فربما كانت جملة : « فهو إذن بالذات » زائدة . ولا بد  
من إصلاحها لأنها تنافي كل ما يلي .

(٦) يمكن أن تقرأ : بحقيقته . ويجوز أنها : بحقيقة ، وما بعدها بيان لها لغوياً ومنطقياً .

كنوع الانسان الذي هو مركب من حيّ ومن ناطق ومن ميت ؛ فالنوع بالذات  
كثير من جهة أخصاصه ومن جهة تركيبه ، والوحدة التي له إنما هي بالوضع من  
جهة لا ذاتية ؛ فليست الوحدة له إذن<sup>(١)</sup> بحقيقة<sup>(٢)</sup> ؛ فهي إذن فيه بنوع  
عرضي ، والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر في المعروض فيه ، والأثر من  
المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في النوع أثر من مؤثر اضطراراً ، أيضاً .

والجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع المنبئ<sup>(٣)</sup> عن مائية الشيء ؛  
فهو كثير ، لأنه ذو أنواع كثيرة ؛ وكل نوع من أنواعه فهو « هو هو »<sup>(٤)</sup> ، وكل  
نوع من أنواعه فهو أشخاص كثيرة ، وكل شخص من أخصاصه « فهو هو » أيضاً ،  
فهو كثير من هذه الجهة ؛ فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية ، فهي فيه إذن بنوع  
عرضي ، والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر في المعروض فيه ، والأثر من المضاف ،  
فالأثر من مؤثر ؛ فالوحدة في الجنس أثر من مؤثر اضطراراً أيضاً .

والفصل هو المقول على كثير ، مختلفين بالنوع ، منبئ<sup>(٥)</sup> عن أيّية<sup>(٦)</sup>  
الشيء ؛ فهو مقول على كل واحد من أشخاص الأنواع التي يقال عايتها الفصل ،  
منبئ<sup>(٧)</sup> عن أيّيتها<sup>(٧)</sup> ؛ فهو كثير من جهة الأنواع والأشخاص التي تقال عليها تلك  
الأنواع ، فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية ، فهي فيه إذن بنوع عرضي ؛ والعارض

(١) في الأصل : إذا .

(٢) هكذا في الأصل ، ويجوز أن تكون تحريفاً عن : بحقيقة .

(٣) في الأصل : منبئ ، وقد صححتها هكذا ، ويجوز أن يكون أصلها مُنبئاً ( على أن

تكون حالاً ) ، ولكنهما لم يُراع فيها النحو ، كما هو في كثير من المواضع .

(٤) هكذا في الأصل ، ولعله يقصد : فهو « هو هو » ، أي فهو هوية ، يعني شيئاً  
قائماً بذاته .

(٥) هكذا في الأصل ، وهو جائز .

(٦) هكذا في الأصل ، دون علامات التشديد ، ولعله يقصد ، أي شيء هو ، تحت

الجنس ، كما في أول الرسالة حيث يقول المؤلف إن « أي » تبحث عن الفصل ، و « ما » عن

الجنس بحيث تكون « أي » و « ما » مما منبئين عن النوع . وقد كنت ميالاً إلى قراءة

هذه الكلمة والكلمة الأخرى بعد قليل على أنها لينة ، ثم عدلت لما ذكرته في (٥) .

(٧) ليس على هذه الكلمة إلا نقطتان فوق التاء ، وقد قرأتها هكذا ( أنظر الهامش

المتقدم ، ويجوز أيضاً أن تكون : لينة ، ولهذا وجه .

للشيء من غيره ، فالعرض أثر في المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في الفصل أثر من مؤثر أيضا .

والخاصة هي المقولة على نوع واحد وعلى كل واحد من أشخاصه ، منبهة عن إثنية (١) الشيء ، وليس بجزء لما أثبت (٢) عن إثنيته (٣) ، فهي كثير لأنها موجودة في أشخاص كثيرة ، ولأنها حركة والحركة متجزئة ؛ فالوحدة أيضا فيها ليست بحقيقية ؛ فهي إذن (٤) بنوع عرضي ؛ والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر في المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في الخاصة أثر من مؤثر أيضا ؛

والعرض العام أيضا مقول على أشخاص كثيرة ؛ فهو كثير ، لأنه موجود في أشخاص كثيرة ؛ وإما أن يكون كمية ، فيقبل الزيادة والنقص ، فهو متجزئ ؛ وإما أن يكون كيفية ، فيقبل الشبيه ولا شبيهه ، والأشد والأضعف ، فيقبل الاختلاف ؛ فهو كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ؛ فهي إذن فيه بنوع عرضي ؛ والعارض ، كما قدمنا ، أثر من مؤثر ؛ فالوحدة في العرض العام أثر من مؤثر أيضا .

والكل المقول على المقولات ذو أبعاد ، لأن كل واحد من المقولات بعض له ؛ والكل المقول على مقولة واحدة ذو أبعاد أيضا ، لأن كل مقولة جنس ؛ فكل مقولة ذات صور ، وكل صورة ذات أشخاص ، فالكل إذن كثير ، لأنه ذو أقسام كثيرة ؛ فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ، (٥) فهي إذن فيه بنوع عرضي ؛ فهي إذن من مؤثر ، كما قدمنا ، فيما (٦) كان بنوع عرضي .

وكذلك الجميع أيضا ، لأن الجميع يقال على أشياء كثيرة مجتمعة ؛ فهو

(١) ، (٣) هاتان الكلمتان على الأولى نقطة النون وعلى الثانية قط النون والياء ، ولذلك تركتهما هكذا ، ولهما وجه من حيث المعنى ، وإن كان تفكير الكندي غير دقيق بحسب ما تقدم

(٢) في الأصل : أثبت .

(٤) في الأصل : إذا .

(٥) في الأصل : بحقيقة .

(٦) في الأصل : في ما

كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ؛ فهي فيه بنوع عرضي ؛ فهي إذن (١) فيه أثر من مؤثر ، كما قدمنا .

والجزء إما أن يكون جوهريا ، وإما عرضيا ؛

والجوهرى إما مشتبه الأجزاء وإما لا مشتبه الأجزاء ؛

والمشتبه الأجزاء كالماء ، الذي جزؤه ماء بكماله ، وكل ماء فهو قابل للتجزئة ، فجزء الماء ، إذ هو ماء بكماله ، كثير ؛

وأما لا مشتبه الأجزاء ، أعنى مختلف الأجزاء فكبدن الحيوان الذي هو من لحم ، وجلد ، وعصب ، وعروق ، وأوردة ، وربط (٢) وشفاق (٣) ، وحجب وعظم ، ومخ ، ودم ، ومرة ، وبلغم ، وجميع ما ركب منه بدن الحى ، التى ليست بمشتبه ؛ وكل واحد مما ذكرنا من بدن الحى فقابل للتجزئة ، فهو كثير أيضا .

وأما الجزء العرضى فمحمول فى الجزء الجوهرى ، أعنى كالطول والعرض والعمق فى اللحم والعظم وغير ذلك من أجزاء البدن الحى ، واللون والطعم وغير ذلك من الأعراض ، فهو منقسم بانقسام الجوهرى ؛ فهو إذن ذو أجزاء ، فهو كثير أيضا ، فالوحدة فى الجزء ليست بحقيقية .

والتصل الطبيعى والتصل العرضى كل واحد منهما ذو أجزاء — كاليت ، فإن اتصاله الطبيعى شكله ، وهو ذو جهات ؛ واتصاله العرضى — أعنى الصناعى — باجتماع ما ركب منه كحجارته وملاطه وأجزاء جرمه ؛ فهو كثير أيضا ، فالوحدة فيه ليست بحقيقية .

وقد يقال الواحد أيضا بالإضافة إلى غيره ببعض هذه التى قدمنا ذكرها ، كالليل ، فإنه يقال : ميل واحد ، إذ هو كل للغلوات (٤) ، وجزء للفرسخ ، ولأنه متصل ومجتمع ، لأن غلواته متصلة ومجمعة ؛ فهو جميع لغلواته ، ولأنه منفصل من

(١) فى الأصل : إذا

(٢) جمع رباط ، ويظهر أن المؤلف يقصد الأعصاب التى تربط أجزاء البدن

(٣) الشفاق هو الجلد الذى تحت الجلد ، أو هو ما بين الجلد والمصران . (٥)

(٤) جمع غلوة ، وهى مقياس للمسافات ، يختلف فى تقديره

أميال آخر، أعني اللاتي جميعها فرسخ؛ فليست الوحدة في ذلك أيضا بحقيقة، بل [هي] عرض.

فليست الوحدة في شيء مما حددنا بحقيقة، بل إنما هي في كل واحد منها بأنها لا تنقسم من حيث وجدت، فالوحدة فيها بنوع عرضي، والعارض للشيء لا من ذاته، فالعارض للشيء من غيره، فالعارض إذن<sup>(١)</sup> في العروض فيه مستفاد من غيره، فهو مستفاد من مفيد، فهو أثر في العروض فيه، والأثر من مؤثر، لأن الأثر والمؤثر من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضا؛

وأیضا كل شيء كان في شيء آخر عرضا، فهو في شيء آخر ذاتي؛ لأن كل شيء كان في شيء بعرض، فهو في شيء آخر بالذات؛

وإذ قد بينا أن الوحدة في هذه جميعا بعرض<sup>(٢)</sup>، فهي لا جزء [لا] بالذات، بل بعرض<sup>(٣)</sup>؛ فالوحدة فيما هي فيه بعرض<sup>(٤)</sup> مستفادة الوحدة له مما هي فيه بالذات؛

فإذن<sup>(٥)</sup> ها هنا واحد حق اضطراراً لا معلول الوحدة؛ فلنبين ذلك بأكثر مما تقدم، فنقول:

لا نخلو طباع كل مقول فيما عليه المقول، أعني كل ما أدركه الحس وأحاط بمائتته العقل من أن يكون:

واحداً أو كثيراً،

أو واحداً وكثيراً معاً،

أو بعض هذه الأشياء واحداً لا كثيراً<sup>(٦)</sup> بقية،

(١) في الأصل: إذا

(٢) و (٣) و (٤) الكلمة غير منقوطة، ويمكن أن تقرأ على وجه آخر، أعني على أن تكون فعلا، والمعنى يستقيم بهذا أيضا ومعنى بعرض هو أن الوحدة ليست بالذات.

(٣) في الأصل: فهي لا جزء بالذات لا بعرض؛ والمعنى غير مفهوم، لذلك أصلحتها، وأقصد من ذلك أن يكون المعنى المراد: فهي (يعني الأشياء) لا جزء (يعني واحدة) [لا] بذاتها بل بأمر آخر عرض لها، هو فعل المؤثر، وهذا يتفق مع الفكرة الأساسية لما تقدم.

(٥) في الأصل: إذا.

(٦) في الأصل: كثير.

أو بعضها<sup>(١)</sup> كثيراً لا واحداً بقية.

فإن كان طباع كل مقول الكثرة فقط، فلا اتفاق اشتراك في حال واحدة أو معنى واحد؛

والاتفاق موجود، أعني الاشتراك في حال واحدة أو معنى واحد؛

فالوحدة موجودة مع الكثرة؛

وقد فرضنا أن الوحدة ليست بموجودة؛

فالوحدة أئس ليس؛ وهذا خلف لا يمكن.

وأیضاً إن كان كل مقول كثرة فقط، فلا شيء يخالف الكثرة، لأن خلاف الكثرة الوحدة، فلا خلاف؛ فإن لم يكن خلاف في المقولات فهي متفقة وهي لا متفقة، لأن الاتفاق اشتراك في حال واحدة أو معنى واحد؛ وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن إلا أن تكون الوحدة.

وأیضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة، فهي لا متشابهة، لأن المتشابهة لها شيء واحد يعمها، تتشابه به؛ ولا واحد مع الكثرة، كما فرضنا؛ فلا واحد يعمها، فهي لا متشابهة وهي متشابهة بعمها الوحدة، فهي متشابهة لا متشابهة معاً؛ وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن إلا أن تكون وحدة.

وأیضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة، كانت متحركة؛ لأنه إن لم تكن وحدة، لم تكن حال واحدة؛ وإن لم تكن حال واحدة، لم يكن ساكن؛ لأن الساكن ما كان بحال واحدة، غير متغير ولا منتقل؛ وإن لم يكن ساكن، لم يكن ساكن؛ وإن لم يكن ساكن، كان متحرك<sup>(٢)</sup>.

وإن كانت كثرة فقط، كانت أيضا غير متحركة، لأن الحركة تبدل؛ إما بمكان، وإما بكم، وإما بكيف، وإما بجوهر؛ وكل تبدل فإلى غير؛

(١) في الأصل: وبعضها

(٢) في الأصل: متحركا

وغير الكثرة فالوحدة ؛ فإن لم يكن وحدة ، فلا تبدل للكثرة ؛ وقد فرضنا أن وحدة لَيْسَ <sup>(١)</sup> ، فتبدل كثرة لَيْسَ <sup>(٢)</sup> ، فحركة لَيْسَ <sup>(٣)</sup> ؛ فإن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، فليست بمتحركة أيضاً ولا ساكنة ، كما قد تقدم ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط ، فلا يخلو من أن تكون ذات أشخاص ، أو لا ذات أشخاص بثة ؛

فإن كانت ذات أشخاص ، فإما أن تكون أشخاص الكثرة إما آحاداً وإما أن لا تكون آحاداً ؛ فإن لم تكن آحاداً ، ولم تنقص إلى آحاد بثة ، فهي كثرة بلا نهاية ؛

وإذا فصل مما لا يتناهى قسم ، وكل مقسوم أعظم مما يفصل منه ، فالفصول متناهى الكثرة أو لا متناهى الكثرة ؛

فإن كان متناهى الكثرة ، وقد كان فرض لا متناهى الكثرة ، فهو إذن متناهى الكثرة لا متناهى الكثرة ؛

وهذا خلف لا يمكن ؛

وإن كان لا متناهى الكثرة ، وهو أصغر من المقسوم ، فلا متناه أعظم من لا متناه ؛

وهذا خلف لا يمكن ، كما قدمنا ؛

فهي إذن <sup>(٤)</sup> أشخاص الكثرة ، آحاد <sup>(٥)</sup> اضطراراً ؛ فالوحدة موجودة إذن <sup>(٦)</sup> ، لأن كل شخص واحد ، فهي إذن <sup>(٧)</sup> كثرة فقط ، وهي لا كثرة فقط ، لأن الوحدة معها موجودة ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فإن كانت ليست ذات أشخاص ولا كثرة بثة ، لأن معنى الكثرة هي الأشخاص المجتمعة ، فهو لا كثرة وهو كثرة معاً ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن يكون وحدة .

(١) و (٢) و (٣) ليس أى معدوم أو غير موجود

(٤) في الأصل : إذا

(٥) في الأصل آحاداً

(٦) و (٧) في الأصل اذا

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة ؛ فإن كل شخص من أشخاص الكثرة غير محدود ؛ لأن الحد واحد يقع على معنى واحد ؛ فإن لم يكن في الكثرة واحد فلا <sup>(١)</sup> محدود ؛ وإذا لم يكن محدود فلا حد ؛ وأشخاص الكثرة محدودة ؛ فهي محدودة ، وهي لا محدودة ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، لم تقبل الكثرة العدد ؛ لأن أوائل العدد الآحاد ، لأن العدد كثرة مركبة من آحاد <sup>(٢)</sup> ، وتفاضل بعض الكثرة على بعض بآحاد ؛

فإن لم يكن آحاد لم يكن عدد ؛ وإن كانت كثرة بلا آحاد ، لم تكن معدودة ؛

والكثرة معدودة ، فالآحاد مع الكثرة ؛

وقد كنا فرضنا أنه لا آحاد معها ؛ فهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن أن لا تكون آحاداً <sup>(٣)</sup> .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا واحد لم تكن معرفة ؛ لأن المعرفة برسم ، برسم <sup>(٤)</sup> المعروف في نفس العارف بحال واحدة ، لأنها إن لم تكن بحال واحدة تتحد بها نفس العارف ورسم المعروف ، فلا معرفة ؛ والمعرفة موجودة ، فالحال الواحدة موجودة ، فالوحدة موجودة ؛ وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا واحد ، فكل مقول إما أن يكون شيئاً ، وإما أن لا يكون شيئاً ؛ فإن كان شيئاً ، فهو واحد ؛ فالوحدة موجودة مع الكثرة ؛ وقد كنا فرضنا أنه كثرة فقط ، فهو كثرة فقط بلا وحدة ، وهو كثرة ووحدة ؛ وهذا خلف لا يمكن ؛

(١) في الأصل : ولا (٢) في الأصل آحاد

(٣) هكذا في الأصل ؛ ولهذا وجه . ولكن الأفضل أن نصحبها آحاداً .

(٤) الكلمتان غير منقطعتين ، ويمكن القراءة على وجه آخر ، وقد يجوز أن تكون الكلمة

الأولى زائدة

وإن لم يكن شيئا فليس يأتلف منه كثرة ، ولا هو كثرة أيضا ؛ وقد فرض أنه كثرة ؛

فهو كثرة لا كثرة ؛ هذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا يكون وحدة .  
وهناك يتبين <sup>(١)</sup> أنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة فقط ؛ لأنه لا يمكن أن يكون شيء كثرة فقط ، لأنه إما أن يكون شيئا ، وإما أن لا يكون شيئا ؛  
فإن كان شيئا فهو واحد ؛

وإن لم يكن شيئا ، فليس هو كثرة ؛  
[ فهو ليس كثرة ] <sup>(٢)</sup> وهو كثرة ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة فقط بلا وحدة .

وقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون الأشياء كثرة بلا وحدة ، لأنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة بلا وحدة ؛  
وكذلك تبين أنه لا يمكن أن يكون وحدة بلا كثرة ، ولا بعض الأشياء وحدة بلا كثرة ؛

ف نقول إنه إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، لم تكن مضادة ؛ لأن الضدَّ غيرُه الضدُّ ؛ والغريبة أقلُّ ما تقع في الاثنين <sup>(٣)</sup> . والاثنان كثرة ؛ فإن لم تكن كثرة لم تكن مضادة ، وإن كانت مضادة كانت كثرة ؛

والمضادة موجودة ، فالكثرة موجودة ؛ وقد فرضنا أنها ليست بموجودة ، فهي أينس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأیضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا استثناء ؛ لأن الاستثناء إنما يكون لواحد أو لأكثر من واحد دون أشياء غير المستثناة <sup>(٤)</sup> ؛

(١) في الأصل : تبين ،

(٢) بدالى أن هذه الزيادة ضرورية لسير الاستدلال ، وقوله : وإن لم يكن شيئا فليس بكثرة ، يشتمل على واحدة من النتيجةين لكونه ليس شيئا ، وعلى كل حال فهذا الإصلاح اجتهادى .

(٣) يعنى أن الاثنين أقل ما لا بد منه للغريبة .

(٤) في الأصل : المستثناة

فإن كان استثناء فالكثرة موجودة ، والاستثناء والمستثنى موجودان ، فالكثرة موجودة ؛

وقد فرضنا أنها ليس ، فهي <sup>(١)</sup> أينس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأیضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا تباين ؛ لأن أقل ما فيه التباين اثنان ؛ والاثنان وما فوقهما كثرة ؛

فإن لم تكن كثرة ، لم يكن تباين ؛ وإن كان تباين ، فالكثرة موجودة ؛  
والتباين موجود ، فالكثرة موجودة <sup>(٢)</sup> .

وأیضا قد فرضنا أنها ليست موجودة ، فهي أينس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأیضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة فلا اتفاق ولا اختلاف ، ولا اتصال ولا افتراق ؛ لأن أقل ما يكون الاتفاق والافتراق والاختلاف والاتصال <sup>(٣)</sup> ، في اثنين . فالأثنان كثرة ، فإن لم تكن كثرة لم يكن اتفاق <sup>(٤)</sup> ولا اختلاف ولا اتفاق <sup>(٥)</sup> ؛

والاتفاق والاختلاف موجودان .

فالكثرة موجودة ؛ وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فهي أينس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، [ فليس يمكن ] <sup>(٦)</sup> أن لا تكون كثرة .

وأیضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا ابتداء ولا توسط <sup>(٧)</sup> ولا آخر له ، لأن ذلك لا يكون إلا في ذى أجزاء <sup>(٨)</sup> ؛

(١) في الأصل : وهي

(٢) هذه الكلمة في الأصل مكررة

(٣) في الأصل على هذا الترتيب ، ولم تُغَيَّرْ

(٤) في الأصل : اتفاقا

(٥) كلمة : ولا اتفاق ، زائدة ، في الغالب

(٦) زيادة يتطلبها المعنى (٧) هكذا ، وهو مفهوم

(٨) في الأصل : احرا

والواحد لا ابتداء ولا وسط ولا آخر له ؛  
والابتداء والوسط والآخر موجود ، فذو الأجزاء موجود ، وكل ذى أجزاء  
كثير من واحد ؛ فالكثرة موجودة فيه ؛  
وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن  
لا تكون كثرة .

وأیضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة فلا<sup>(١)</sup> شكل ، لأن الأشكال إما من  
قسي وإما من أوتار ، وإما من مركبة من قسي وأوتار ، أو من سطوح قوسية  
أو وترية ، أو مركبة منهما ؛  
فالمستدير والكروي لهما مركز وإحاطة ؛ والمركب من قسي أو قوسية ، أو  
خط أو خطية ، أو من قسي أو قوسي ، أو وتر أو وترى معا ، لها<sup>(٢)</sup> زوايا وأطراف ،  
ففيها كثرة ؛

فإن كانت الأشكال موجودة ، فالكثرة موجودة ؛ والشكل موجود ،  
فالكثرة موجودة ؛

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فالكثرة أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن ،  
فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأیضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فهي لا متحركة ولا ساكنة ، لأن  
المتحرك يتحرك بانتقال إلى غير : إما مكان ، وإما كم ، وإما كيف ، وإما جوهر —  
وهذه كثرة ؛

والساكن ساكن في مكان ، وأیضا بعض أجزائه في بعض ؛ والمكان والأجزاء  
كل واحد منهما كثرة ، لأن الأجزاء أكثر من جزء ، والمكان علو وسفل  
وأمام ووراء ويمين وشمال ؛

والمكان بطباعه يوجب كثرة ، لأن المكان غير المتمكن ، ومكان المتمكن  
[ يوجب متمكنا ]<sup>(٣)</sup> .

(١) في الأصل : ولا

(٢) لعل الضمير يعود على جملة ما يسبقه

(٣) زدت ما بين القوسين فلنا أنه قد سقط من ناسخ الأصل ما يشبه ذلك .

والربو يوجب رايا ، والنقص يوجب ناقصا ، والاستحالة توجب مستحيلا ،  
والكون يوجب كائنا ، والفساد يوجب فاسدا ؛  
ونفى هذه جميعا يوجب كثرة ، لأن لا كائن لا فاسد لا راب<sup>(١)</sup> لا مضمحل  
لا مستحيل ، موضوع ومحمول : موضوع محمول عليه النفي لأشياء محدودة<sup>(٢)</sup> ؛  
فإن كان السكون كانت كثرة ، فإن لم يكن كثرة لم يكن سكون ولا حركة ؛  
والسكون والحركة موجودان ، فالكثرة موجودة ؛  
وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فهي أيس ليس ؛ هذا خلف لا يمكن ،  
فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وهناك يتبين<sup>(٣)</sup> أنه لا يمكن أن يكون ولا واحد من الأشياء ليس فيه كثرة ؛  
لأنه إن لم تكن فيه كثرة ، لم يكن متحركا ولا ساكنا ؛ وليس يخلو شيء من نوع  
حركة وسكون من المحسوسة وما يلحق المحسوسة ، فليس يمكن أن يكون شيء  
واحد لا كثرة فيه .

وأیضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة لم يكن جزء<sup>(٤)</sup> ولا كل ؛ لأن  
الكل جامع الأجزاء ، وأقل ما يكون المجتمع اثنان ، والاثنان كثرة ؛ فإن لم تكن  
كثرة لم يكن كل ، وإن لم يكن كل لم يكن جزء ، لأن الكل والجزء من  
المضاف الذي يجب كل واحد من طرفيه بوجود الآخر وأيهما<sup>(٥)</sup> بطل ، بطل ،  
بيطلانه الآخر ؛

فلا كل ولا جزء إذن<sup>(٦)</sup> للأشياء ؛ والأشياء كل وجزء ، فالكل والجزء  
أيس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن .

(١) في الأصل : راب (٢) هكذا النص

(٣) في الأصل : تبين

(٤) في الأصل : جزءا

(٥) في الأصل : أو أيهما ، وهو جائز

(٦) في الأصل : اذا

والجزء أيضا جزء واحد ، فإن كان جزء<sup>(١)</sup> كانت الوحدة ، وإن كان جزء<sup>(٢)</sup> كان كل<sup>(٣)</sup> ، فإن لم يكن جزء لم يكن كل<sup>(٤)</sup> ، وإن لم يكن جزء ولا كل فلا شيء ؛ وإن لم يكن شيء فلا محسوس ولا معقول بته ، ولا وحدة في محسوس ولا معقول بته ؛

فإن لم يكن جزء ولا وحدة ، فإذا<sup>(٥)</sup> لا جزء ولا كل ، فلا وحدة ؛ وقد كنا فرضنا أن [ثم] وحدة ؛ فالوحدة أينس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن أيضا ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وهناك يتبين<sup>(٦)</sup> أنه لا يمكن أن يكون شيء من التي ذكرنا وحدة بلا كثرة ، لأنه لا يكون لا جزء ولا كل ، كما قدمنا ؛

فقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون كثرة بلا وحدة في شيء مما ذكرنا ، ومن بعضها أنه لا يمكن أن يكون منها شيء وحدة بلا كثرة بته .

فقد اتضح أنه لا يمكن أن تكون وحدة فقط بلا كثرة ، ولا كثرة فقط بلا وحدة ، ولا يعبري شيء مما ذكرنا من كثرة ولا وحدة ؛

فواجب إذن<sup>(٧)</sup> أن تكون الأشياء التي ذكرنا كثيرة وواحدة . وأيضاً فإذا قد تبين أن طباع الأشياء وحدة وكثرة ، فلا تخلو الوحدة من أن تكون مبيانة للكثرة أو مشاركة لها ؛

فإن كانت الوحدة مبيانة للكثرة ، وجب أن يلزم ما كان وحدة فقط ما لزم الوحدة التي قدمنا ذكرها من الخلف ، و [أن يلزم] <sup>(٨)</sup> ما كان كثرة فقط ما لزم الكثرة التي قدمنا ذكرها ؛

(١) في الأصل : جزا

(٢) هكذا في الأصل ، ويجوز أن تكون : فاذن

(٣) زيادة للايضاح

(٤) في الأصل : تبين

(٥) في الأصل : اذا

(٦) زدتها للايضاح

فيبقى إذن<sup>(١)</sup> أيضاً أن تكون الوحدة مشاركة للكثرة أى مشاركة لها في جميع المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، أى أن ما فيه الكثرة منها فقيه الوحدة ، وما فيه الوحدة فقيه الكثرة ؛

فإذا قد تبين أن اشتراك الكثرة والوحدة في كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فلا يخلو ذلك الاشتراك من أن يكون بالبخت ، أى الاتفاق ، بلا علة ، أو بعلة ؛

فإن كان بالبخت فقد كانت متباينة ، فيلزمها الحالات التي لزممت في الاتحاد<sup>(٢)</sup> ، إذ بحثنا عن وجود كثرة بلا وحدة ؛

وكيف يمكن أن تكون كثرة ووحدة معاً ، وهما متباينتان ؟ والكثرة إنما هي كثرة الآحاد ، أى جماعة وحدانيات ؛

فمع الكثرة الوحدة اضطراراً ، لا يمكن غير ذلك . وكيف يمكن أن يكون — إذ هما متباينتان — وحدة فقط ، وهما شيئان ، وشيئان كثرة ؟

فليس يمكن أن يكونا كذلك .

وقد يمكن أن نرجع<sup>(٣)</sup> إلى ما كانت علته بالبخت من التباين ، وهي إنبيات ؛ فيلزم فيها أيضاً ما قدمنا من الخلف ؛

فليس يمكن أن تكون كانت متباينة ، ثم اتفقت بالبخت ، أعني بغير علة ؛ فيبقى إذن أن يكون اشتراكها بعلة منذ بدء كونها ؛

فإذا قد تبين أن اشتراكها بعلة ، فلا تخلو العلة من أن تكون من ذاتها أو يكون لا اشتراكها علة أخرى من غير ذاتها ، خارجة بائنة عنها ؛

فإن كانت علة اشتراكها من ذاتها فهي بعضها ، فذلك البعض أقدم من باقيها ،

ولأن العلة قبل المعلول بالذات ، كما بينا في كتابنا على المبيانة ؛ فيكون الشيء الذي هو أحد المحسوسات أو ما يلحق المحسوسات ، أعني جميع الأشياء :

(١) في الأصل : اذا

(٢) هذه الكلمة عسيرة القراءة ، وقراءتي لها اجتهدية

(٣) قطعتها اجتهداً وكذلك كلمة : علته ، ويمكن قراءة العبارة بعد نقطتها على نحو آخر .

إما وحدة فقط ؛

وإما كثرة فقط ؛

وإما كثرة مع وحدة مشتركة .

ويلحق في وحدة فقط ما لحق في الكثرة والوحدة التي قدمنا البحث عنهما ؛  
فينبغي أن تكون وحدة وكثرة مشتركة ، ويكون اشتراكهما بالبخت أو  
بعلة منهما أو من غيرهما ؛ فيلحق في البخت ما قدمنا من الخلف ،

و[يلحق] <sup>(١)</sup> في اشتراكهما من ذاتهما أن يكون الاشتراك علة من الذات ،  
ويخرج هذا بلا نهاية ، فتكون علة لعلة ، وعلة لعلة إلى ما لا نهاية ؛

وقد تبين أنه لا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا نهاية ؛ فليس يمكن أن  
يكون اشتراك الوحدة والكثرة بعلة من ذاتهما ؛

فلم يبق إلا أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتهما ، أرفع وأشرف  
منهما وأقدم ، إذ العلة قبل المعلول بالذات — كما قدمنا في المقالات التي قلنا فيها على  
المباينة — وليست بمشاركة لهما ، لأن المشاركة تجب في المشتركات — كما قدمنا —  
بعلة خارجة عن المشتركات ؛ فإن كانت كذلك خرجت العلل بلا نهاية ، ولا نهاية  
في العلل ممتنع — كما قدمنا ، إذ ليس يمكن أن يكون شيء بالفعل لانهاية له .

وأيضاً ليست بمجانسة لهما ، لأن اللواتي في جنس واحد ليس منها شيء أقدم  
من شيء بالذات ، كالإنسانية والفرسية اللتين في جنس الحي ، اللتين ليست واحدة  
منهما أقدم من الأخرى بالذات ؛ والعلة أقدم من المعلول بالذات ؛ فليس علة  
اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة في جنس ؛

وإذا ليس هي معهما في جنس ، فليست معهما <sup>(٢)</sup> في شبه واحد ، لأن التشابهة  
في جنس واحد وفي نوع واحد كالجمرة والجمرة والشكل والشكل وما كان كذلك ؛  
فليست علة اشتراك الكثرة والوحدة ، مع الأشياء الكثيرة الواحدة ، في جنس <sup>(٣)</sup>  
ولا شبه ، ولا مشاكلة ؛ بل هي علة كونها وثباتها ، أعلى وأشرف وأقدم منها .

(١) زدتها للايضاح (٢) في الأصل : معها

(٣) في جنس — خبر ليست .

فقد تبين أن للأشياء جميعاً علة أولى ، غير مُجانسة ولا مشاكلة ولا مشابهة  
ولا مشاركة لها ، بل هي أعلى وأشرف وأقدم منها ، وهي سبب كونها وثباتها ؛  
وهذه العلة لا تخلو <sup>(١)</sup> من أن تكون واحدة أو كثيرة :

فإن كانت كثيرة ففيها الوحدة ؛ لأن الكثرة إنما هي جماع أو حاد ، فهي  
إذن كثرة ووحدة معاً ؛ فتكون علة الكثرة والوحدة الواحدة والكثرة ؛  
فالشئ <sup>(٢)</sup> إذن علة ذاته ؛ والعلة غير المعلول ، فالشئ غير ذاته ؛ وهذا خلف  
لا يمكن ، فليس العلة الأولى كثيرة ، ولا كثيرة وواحدة ؛

فلم يبق إلا أن تكون العلة واحدة فقط ، لا كثرة معها بجهة من الجهات .  
فإذن <sup>(٣)</sup> اتضح أن العلة الأولى واحدة ، والواحد موجود في الأشياء المعلولة ؛  
وقد قدمنا على كم نوع يقال الواحد في الأشياء المحسوسة وما يلحق المحسوسة ؛ فقد  
ينبغي أن نبين بأي نوع توجد الوحدة في المعلولات <sup>(٤)</sup> ، وما الوحدة الحق وما الوحدة  
بالمجاز لا بالحقيقة ، فيما يتلو هذا الفن ؛ ولنكمل هذا الفن .

## الفن الرابع

وهو الجزء الأول — فلنقل الآن بأي نوع توجد الوحدة في المقولات ؟ وما  
الواحد بالحق ، وما الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ؟  
ولنقدم كذلك ما يجب تقديمه ، فنقول :

إن العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، لا يقال شيء  
منها على شيء قولاً مرسلًا ، بل بالإضافة ؛ فإنه إنما يقال : عظيم ، عندما هو أصغر  
منه ، و[يقال] <sup>(٥)</sup> : صغير ، عندما هو أعظم منه ؛ وكذلك يقال للهنة <sup>(٦)</sup> .

(١) في الأصل : تخلوا

(٢) في الأصل : والشئ

(٣) في الأصل : فإذا

(٤) هكذا في الأصل ، ويجوز أن تكون المقولات ، كما سيأتي بعد قليل

(٥) زدتها للايضاح

(٦) الهنة الداهية أو الأمر العظيم ، جمعها هنوات . أما الهنات فهي خصال السوء ؛ والغالب

أنها جمع هنة

عظيمة ، إذا أضيفت إلى هناة أصغر منها ؛ ويقال للجبل : صغير ، إذا أضيف إلى جبل آخر أعظم منه .

ولو كان يقال العظيم مرسلًا على ما يقال عليه العظيم ، وكذلك الصغير ، لم يكن لما لانهاية له وجودًا لا بالفعل ولا بالقوة بقاءً ؛ لأنه لم يكن يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من المقول عليه : عظيم ، قولًا مرسلًا ؛ فكان العظيم المرسل ليس لانهاية له بالفعل ولا بالقوة ، لأنه إن كان شيء آخر أعظم منه بالفعل أو بالقوة فليس هو عظيمًا <sup>(١)</sup> مرسلًا ؛ لأنه قد عرض له أن يكون صغيرًا ، إذ آخر أعظم منه .

فإن لم يكن كذلك فالذي هو أعظم منه أصغر منه أو مثله ، وهذا خلف لا يمكن .

فإذن <sup>(٢)</sup> ليس شيء يمكن أن يكون أعظم <sup>(٣)</sup> من العظيم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة .

فإذن <sup>(٤)</sup> قد وجد عظيم لا ضعف له بالفعل ولا بالقوة .

وتضعيف الشيء تشذيبه كميته ، وتشذيبه كميته موجودة بالفعل أو

(١) في الأصل : عظيم

(٢) في الأصل : إذا

(٣) في الأصل : « فإذن ليس شيء يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من العظيم المرسل لا بالفعل ولا بالقوة » ؛ وأغلب الظن أن يكون شيء قد سقط من النسخ أو يكون هنا تكرار ، وقد أصلحت النص . ويمكن إصلاحه على وجه آخر : فإذن ليس يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من العظيم المرسل ... الخ ؛ والمعنى الذي يريد المؤلف من كلامه منذ أول هذا الفن الرابع واضح ، لولا طريقته في البيان : هو يريد أن يقول إن العظيم والصغير ونحوهما إذا أطلقت على الأشياء لم يكن إطلاقها مرسلًا ، يعني غير مقيد ، بل هو بالإضافة إلى شيء آخر ، وإلا لأدى إطلاقها بالمعنى المرسل إلى إنكار أن يكون هناك ، ولو في الذهن ، شيء لانهاية له هو أساس النسبة والإضافة بين الأشياء ، ثم يستنتج المؤلف النتائج الفاسدة التي تنشأ من القول بأن العظيم إذا أطلق على شيء كان ذلك إطلاقًا مرسلًا ومن القول بأنه يوجد ؛ بالقوة أو بالفعل ، شيء أعظم من العظيم المرسل ؛ وهو يطبق استدلاله على غير العظيم والصغير من الألفاظ المائلة (راجع المقدمة التحليلية لهذه الرسالة) .

(٤) في الأصل : فإذا .

بالقوة ؛ فإذن تشذيبه العظيم المرسل موجودة <sup>(١)</sup> بالفعل أو بالقوة ؛ فإذن <sup>(٢)</sup> للعظيم المرسل ضعف ، والضعف كلٌّ لذى الضعف ، وذو الضعف نصف للضعف ، والنصف جزء الكل ، وذو الضعف جزء الضعف ؛

فإذن <sup>(٣)</sup> العظيم المرسل كلٌّ ، والعظيم المرسل جزء ، فإن لم يكن ضعف العظيم المرسل أعظم من العظيم المرسل فهو مثله أو أصغر منه ؛ فإن كان مثله عرض من ذلك محال شنيع ، وهو أن يكون الكل مثل الجزء ، وهذا خلف لا يمكن ؛ وكذلك يعرض ، إن كان أصغر منه ، أن يكون الكل أصغر من الجزء ، وهذا أشد إحالة وشناعة ؛

فإذن <sup>(٤)</sup> الكل أعظم من الجزء ، فإن ضعف العظيم الذي ظن أنه مرسل أعظم من العظيم المظنون أنه العظيم المرسل ؛

والعظيم المرسل إنما يراد به ما لا شيء أعظم منه ؛

فإذن <sup>(٥)</sup> العظيم المرسل لا عظيم مرسل <sup>(٦)</sup> ؛

فأما أن لا يكون عظيم بقاءً ، وإما أن يكون عظيمًا بالإضافة ، إذ لا يقال عظيم إلا مرسلًا <sup>(٧)</sup> أو بالإضافة <sup>(٨)</sup> ؛

(١) في الأصل : موجود ، وهو جائز ، بمعنى شيء موجود

(٢) و (٣) في الأصل : فإذا وكذلك في أول السطر الأول

(٤) في الأصل : فإذا ، واعتقد أن سير الاستدلال يحتمل إما أن تقرأ : فإذا ، وإما أن تصلح النص هكذا : فإذا [ كان ] ... الخ (٥) في الأصل : فإذا

(٦) هذه هي ، فيما يبدو لي ، النتيجة المتناقضة لما تقدم .

(٧) في الأصل : مرسل ، وهو خطأ نحوي

(٨) هذا الكلام من قوله : فأما ألا يكون عظيم بقاءً ... إلى قوله بالإضافة ، في هذا الوضع ، كلام محير ؛ وذلك نظرًا لاختلاف أساس التقسيم . وقد بدا لي أن اعتبر في قوله : « فأما أن لا يكون عظيم بقاءً » الخ ، خطأ نحويًا صحته : فأما أن لا يكون عظيمًا بقاءً ، وإما أن يكون عظيمًا بالإضافة — على أن يعود الكلام على العظيم المرسل ، وأن يكون حصراً للتقسيم يعد التأدي إلى النتيجة الفاسدة ، وهي أن العظيم المرسل ليس عظيمًا مرسلًا ، وذلك كله على أن يكون قوله : « إذ لا يقال عظيم إلا مرسلًا أو بالإضافة » تفريرًا عما قبله مباشرة بحسب التضمن الفكري ؛ والكلام بعد ذلك يعود إلى التقسيم الأول بفرعيه . ولكنني لم أصلح النص بحسب ما تصورته أنه خطأ عنه ، لأن الفكرة يمكن أن تسير سيرًا طبيعيًا ، إذا اعتبرنا التقسيم الثاني جملة اعتراضية أو تفريرًا عما قبله ؛ ويجب على أن اعترف أن هذا الجزء صعب ؛ فلعل شيئًا سقط منه ،

فإن كان العظيم المرسل لا عظيماً فهو لا هو ؛ وهذا خلف لا يمكن ؛  
وإن كان العظيم المرسل هو العظيم بالإضافة ، فالمرسل بالإضافة اسمان مترادفان  
لشيء واحد ، وهو ما كان شيء آخر أصغر منه ، إذ قد تبين أنه لا يكون شيء  
لا شيء أعظم منه لا بالقوة ولا بالفعل بثة ؛  
وبهذا التدبير<sup>(١)</sup> يتبين أنه لا يكون صغير<sup>(٢)</sup> مرسل ، وإنما يكون الصغير  
بالإضافة أيضاً ؛

والعظيم والصغير يقالان على كل كمية ؛  
فأما الطويل والقصير فيقالان على كل كمية متصلة ، خاصتان لها دون غيرها  
من الكميات ؛  
وإنما يقالان بالإضافة أيضاً ، لا قولاً مرسل ؛ وبيان ذلك بمثل ما قدمنا  
في العظيم والصغير .

فأما القليل والكثير فإنهما خاصة للكمية المنفصلة ،  
وقد يعرض للكثير ما يعرض للعظيم والصغير والطويل والقصير ، من أنه لا  
يقال قولاً مرسل [ بل ]<sup>(٣)</sup> بالإضافة ؛ وبيان ذلك بما قدمنا ، فإن التدبير واحد ؛  
فأما القليل فقد يُظن أنه يُقال مرسل ؛ وذلك أنه يُظن أنه إن كان أول  
العدد اثنين ، وكل عدد غير الاثنين أكبر من الاثنين ، فإن الاثنين أقل الأعداد ؛  
فالاثنتان هو القليل المرسل ، إذ ليس هو كثير بثة ، إذ لا عدد أقل منه ؛  
وإن كان الواحد عدداً ، ولا شيء أقل من الواحد ، فالواحد هو الأقل  
المرسل ؛

وهذا ظن ليس بصادق ، لأننا إن قلنا إن الواحد عددٌ نَظَن أنه يلحقنا من  
ذلك شناعةٌ قبيحة جداً ؛ لأنه إن كان الواحد عدداً ، فهو كمية ما ؛ وإن كان  
الواحد كمية ، فخاصة الكمية تلحقه وتلزمه ، أعني أنه مساوٍ ولا مساوٍ<sup>(٤)</sup> ؛

(١) يعني على هذا النحو من الاستدلال

(٢) في الأصل : صغيراً ، وما بعدها حاله .

(٣) زدتها لضرورتها للمعنى .

(٤) في الأصل : مساوٍ ولا مساوٍ ، وهو خطأ نحوي .

فإن كان للواحد أو واحد ، بعضها مساوية له ، وبعضها لا مساوية له ، فالواحد  
منقسم ، لأن الواحد الأصغر بعد الواحد الأكبر أو بعد بعضه ؛ فالواحد الأكبر  
بعض ، فهو منقسم ؛

والواحد لا ينقسم ، فانقسامه أينس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس  
الواحد إذن<sup>(١)</sup> عدداً .

ولا تذهبن من قولنا : واحد ، إلى هيولى الواحد ، أعني العنصر الذي  
يوجد بالواحد ، فصار واحداً ؛ فإن ذلك موجود لا واحداً ، والمؤلفة من ذلك  
معدودات لا عدد ، كقولنا : خمسة أفراس ، فإن الأفراس معدودة بالخمسة التي هي  
عدد لا هيولى له ، وإنما الهيولى في الأفراس ؛ فلا تذهبن من قولنا : واحد ، إلى  
الموحد<sup>(٢)</sup> بالواحد<sup>(٣)</sup> ، بل إلى الوحدة عينها ، فالوحدة لا تنقسم بثة ؛

فإن كان الواحد عدداً وليس بكمية ، وباقي الأعداد — أعني الاثنين وما فوقه —  
كمية ، فإن الواحد ليس تحت الكمية ، فهو تحت مقولة أخرى ؛ فإذا<sup>(٤)</sup> الواحد  
وباقي الأعداد إنما يقال إنها أعداد باشتباه الاسم لا بالطبع ؛

فإذا<sup>(٥)</sup> الواحد ليس بعدد بالطبع ، بل باشتباه الاسم ؛ إذ ليس يُقال  
الأعداد [ إلا ]<sup>(٦)</sup> بالإضافة إلى شيء واحد ، فالطبيات إلى الطب والمبررات  
إلى البرء<sup>(٧)</sup> ؛

ولكن كيف يمكن أن يكون هذا الظن صادقاً ، أعني أن الواحد ، إن كان  
عدداً ، لزمته خاصة الكمية التي هي مساوٍ ولا مساوٍ ، فيكون للواحد آحادٌ ،  
بعضها مساوٍ له ، وبعضها أكثر أو أقل ؛ لأنه إن كان هذا يلزم الواحد ، فهو أيضاً

(١) في الأصل : إذا

(٢) في الأصل بدون قط

(٣) يسمح رسم الكلمة أيضاً بأن تقرأها : الواحد

(٤) ، (٥) في الأصل : فإذا

(٥) في الأصل : إذا

(٦) زيادة للإيضاح ، والمعنى مستقيم بدونها أيضاً .

(٧) في الأصل : والمبررات إلى البرء

يلزم كل عدد ، أعني أن يكون له سمي مساو<sup>(١)</sup> له وسمي أقل منه وسمي أكثر منه ، فتكون للثلاثة ثلاث<sup>(٢)</sup> ، بعضها مساو لها ، وبعضها أقل منها ، وبعضها أكثر منها ؛ وكذلك يجب في كل عدد ؛  
فإن كان هذا لا يجب في الأعداد ، التي لاشك فيها ، فليس يجب في الوحدانية ؛  
وإن كان معنى قولنا : إن خاصة العدد وجميع الكمية مساو ولا مساو ، أن لكل عدد عدداً مثله وعدداً لأمثله ، أي أكبر منه وأقل منه ، فالأثنان إذن<sup>(٣)</sup> لاعدد ؛  
إذ ليس عدده أقل منه ، وإنما له أكبر منه ؛ وإن كان يجب أن يكون الاثنان عدداً ، إذ له مساو ، هو اثنان آخران ، ولا مساو ، هو أكثر منه ، فإنه يجب أن يكون الواحد عدداً ، إذ له مساو ، وهو واحد آخر ، ولا مساو ، هو أكبر منه ، أعني اثنين وما فوق ذلك ؛ فإذا<sup>(٤)</sup> الواحد كمية ، فالواحد وباقي الأعداد تحت الكمية ؛ فإذا ليس الواحد عدداً باشتباه الأيس<sup>(٥)</sup> ، فإذا<sup>(٦)</sup> هو بالطبع .  
وأيضاً لا يخلو الواحد من أن يكون عدداً أو لاعدداً<sup>(٧)</sup> ؛ فإن كان عدداً ، فإما أن يكون زوجاً وإما فرداً ؛ فإن كان زوجاً ، فهو منقسم قسمين متماثلين<sup>(٨)</sup> الوحدانيتات ؛ والواحد لا ينقسم ، فهو لا ينقسم ؛ وهو منقسم ؛ هذا خلف لا يمكن . وأيضاً إن كانت فيه آحاد فهو مركب من آحاد ، فهو مركب من ذاته ، وهو واحد ، وهو آحاد ؛ والواحد واحد فقط لا آحاد ؛ فهو آحاد لا آحاد ؛ وهذا خلف لا يمكن أيضاً ؛  
وإن لم يكن زوجاً فهو فرد ؛ والفرد هو الذي كل قسمين ينقسم إليهما غير متماثلين الوحدانيتات ؛ فالواحد إذن<sup>(٩)</sup> هو منقسم لامنقسم ، وآحاد لا آحاد ؛ وهذا خلف لا يمكن ،

(١) في الاصل : مساويا

(٢) في الاصل : للثلاثة ثلاث

(٣) و (٤) في الاصل : اذا ، فإذا

(٥) هكذا في الاصل ، والايس الوجود ولعلها بالاسم ، كما في العبارة المتقدمة :

(٦) في الاصل : فإذا (٧) في الاصل : لاعدد

(٨) في الأصل : مماثل دون نقط . وقد صححتها بحسب مايلي .

(٩) في الأصل : فإذا

فإذا<sup>(١)</sup> ليس الواحد عدداً .  
ولكن هذا الحد الذي حُتم به العدد الفرد يُظن أنه لا يجب إلا بعد أن يبين أن الواحد ليس بعدد ، وإلا فما يمنع من قال : إن الواحد عدد ، من أن يحدّ العدد الفرد بأنه هو العدد الذي إن انقسم بقسمين فإن قسميه غير متماثلين الوحدانيتات ؟ فيدخل فيه الواحد ، إذ ليس [ما]<sup>(٢)</sup> يوجب أنه منقسم اضطراراً ؛ فإذا لم يظهر أنه واجب من هذا البحث أن الواحد ليس بعدد فنقول إذن<sup>(٣)</sup> :  
إن ركن الشيء الذي يُبنى منه الشيء ، أعني الذي رُكّب منه الشيء ، ليس هو الشيء — كالحروف الصوتية التي رُكّب منها الكلام ، فإنها ليست هي الكلام ، لأن الكلام صوت مؤلف موضوع دال على شيء مع زمان ، والحرف صوت طباعي لا مؤلف — فإن كان العدد المقرّ به<sup>(٤)</sup> عند الكل مؤلفاً من آحاد ، فالواحد ركن العدد ؛ فليس بعدد ، وليس للواحد ركن رُكّب منه ، فيكون ركناً لما رُكّب من الواحد أيضاً ؛ فيكون الواحد عدداً ، ركنه ركن كل التي يُقرّ<sup>(٥)</sup> بأنها أعداد ، فيمكن أن يكون الواحد عدداً .  
وقد يُظن أن الواحد ركن الاثنين ، والاثنين<sup>(٦)</sup> ركن الثلاثة ، إذ في الثلاثة اثنان موجودان ؛ فيُظن لذلك — إذ كان الاثنان ، وهما عدد ، ركن الثلاثة — أن الواحد عددٌ ، وهو ركن الاثنين ؛ وهذا الظن غير صادق ، لأن الاثنين [مركّب]<sup>(٧)</sup> ؛ فإن ظن أنه ركن الثلاثة<sup>(٨)</sup> ، فله ركنٌ ، هو الواحد ؛ والواحد ، وإن كان ركن الاثنين ، فليس له ركن ؛ فهو لا مركب ، فقد فارق الاثنين بأنه بسيط ؛ والاثنان مركب رُكّب من الواحد البسيط ؛ فليس يمكن أن يكون

(١) في الأصل : فإذا

(٢) زدتها للايضاح

(٣) في الاصل : فإذا

(٤) و (٥) غير مشكولتين في الاصل

(٦) هكذا في الاصل ، وهو معطوف على الواحد

(٧) زدتها ، لأنها سقطت من الاصل فيما أعتقد

(٨) في الاصل : الثلاثة ، وكذلك ما قبلها .

العدد بعضه بسيط ، هو ركنه — أعني بسيط لا مركب من شيء — وبعضه مركب من ذلك البسيط .

ولكن قد يُظن أنه ممكن أن يكون كذلك بالجواهر المركب ، أعني الجسم الذي هو مركب من جوهريين بسيطين ، أعني العنصر والصورة ، لما<sup>(١)</sup> قد قيل إن الجواهر ثلاثة : بيطان ، هما العنصر والصورة ، [ و ]<sup>(٢)</sup> مركب منهما ، هو العنصر المصور ، أعني الجسم ، فيُظن أنه يمكن أن يكون العدد أيضاً منه بسيط هو الواحد الذي ركب منه العدد المقر به . ومنه العدد المقر به ، المركب من الواحد البسيط ؛

وهذا ظن غير صادق ، لأن التمثيل عكس [ عكسي ؟ ] ، وذلك أن الجواهر الأولى البسيطة التي يركب الجسم منها هي العنصر والصورة ، فعرض للجسم ، إذ هو مركب [ من ]<sup>(٣)</sup> جواهر ، العنصر والصورة ؛ أن يكون جواهر ، إذ هو جواهر فقط ؛ وهو بطباعه جسم ، أعني مركباً من عنصر وأبعاد ، التي هي صورته ؛ ولم يعرض للعنصر وحده ، وللبعد الذي هو صورة وحده ، أن يكون كل واحد منهما جسماً ، إذ كان المركب منهما جسماً .

وكذلك لا يجب أن يكون الواحد ، لأنه ركن العدد المقر به ، عدداً ؛ بل لأن العدد مركب من آحاد ، فهو آحاد ، كما أن الجسم ، إذ هو مركب من جواهر ، فهو جواهر ؛ وبحق أن الأشياء التي تتركب منها أشياء ، فتكون تلك الأركان أجزاء للمركبة منها ، لا شيء يمنع من أن نعطيها أساميها وحدودها ، كالحي في الأحياء والجواهر في الجواهر ، أعني أسماها الجوهرية لا العرضية ؛

فإذن الواحد ركن العدد ، لا عدد بقاء .

فإذ قد تبين أن الواحد ليس بعدد فالحد المقول على العدد إذن<sup>(٤)</sup> هو محيط

(١) في الأصل : كما ، بحسب طريقة النسخ .

(٢) زدتها لضرورتها للسياق .

(٣) زدتها لضرورتها ، وإن يمكن قراءة : مركب جواهر ، إلخ .

(٤) في الأصل : إذا .

بالعدد ، أعني أنه عظم الوجدانيات ، وجميع الوجدانيات ، وتأليف الوجدانيات . فإذا<sup>(١)</sup> الاثنان أول العدد ، والاثنان إذا قيل<sup>(٢)</sup> بطباعه ، ولم يُشَوِّهْهُمَ غيره لم يكن بطباعه قليلاً ؛ فإذا<sup>(٣)</sup> إنما تلحقه القلة ، إذا أُضيف إلى ما هو أكثر منه ؛ فإذا إنما هو قليل ، إذ جميع الأعداد أكثر منه ؛ فإذا<sup>(٤)</sup> إنما هو قليل إذا أُضيف إلى الأعداد ، فأما إذا تَوَهَّمَ طبعه فهو تضعيف الواحد ، فهو جمع من واحدتين ، فهو مركب من واحدتين ؛ والمركب ذو أجزاء ، فهو كل لأجزائه ؛ والكل أكبر من الجزء ، فليس الاثنان قليلاً بطباعه .

فإذا كان العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، لا يقال واحد منهما مرسل ، [ بل ]<sup>(٥)</sup> بالإضافة ، وإنما يُضاف كل واحد منهما إلى آخر من جنسه ، لا من غير جنسه ؛ كالعظم ، فانه إن كان جسماً فانه إنما يُضاف إلى جسم آخر ، لا إلى سطح ، ولا إلى خط ، ولا إلى مكان ، ولا إلى زمان ، ولا إلى عدد ، ولا إلى قول ؛

فانه لا يقال : جسم أعظم أو أصغر من سطح أو خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، بل من جسم ؛

فكذلك كل واحد من باقي الأعظام لا يقال : أعظم ولا أصغر مما ليس في جنسه ، قولاً صادقاً ؛

ولا يقال : سطح أعظم أو أصغر من خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، بل من سطح ؛ ولا خط أعظم أو أصغر من مكان ، أو زمان ، أو عدد ، أو قول ، بل من خط ؛ ولا مكان أعظم أو أصغر من زمان ، أو عدد ، أو قول ، بل من مكان ؛ ولا زمان أعظم أو أصغر من عدد أو قول ، بل من زمان ؛ ولا عدد أعظم أو أصغر من قول ، بل من عدد ؛ ولا قول أعظم أو أصغر من واحد من باقي الأعظام ، بل من قول ؛

(١) في الأصل : فإذا

(٢) في الأصل : إذا قول ، وفوق الـ قو ، لام الف ، قد شُرب عليها ؛ ولعل

المقصود أنه إذا تصورناه بليانه . (٣) و (٤) في الأصل : فإذا

(٥) زدتها لضرورتها للمعنى

وكذلك لا يقال قولاً صادقاً : جسمٌ أطول أو أقصر من سطح ، أو خط ، أو مكان ، أو زمان ، أو عدد ، أو قول ؛

وإن ظنَّ أن جرمًا أطول أو أقصر من سطح أو خط أو مكان فإنَّ ذلك ظنٌّ كاذب ؛ لأنه إن ظنَّ أن طول جرم أطول أو أقصر من طول سطح أو خط أو مكان ، فإن طول كل واحد منها هو بُعدٌ واحد من أبعاد ما نسبت إليه ، والبعد الواحد خط ؛ فاذن إنما نذهب من أن جرمًا أطول وأقصر ، أو سطحًا <sup>(١)</sup> أو خطًا أو مكانًا <sup>(٢)</sup> ، إلى أن خط <sup>(٣)</sup> هذا أطول من خط هذا ؛ فإنَّ هذه جماعات من الكمية المتصلة ؛

والزمان أيضا من الكمية المتصلة ، فلا أنه لا خط للزمان يظهر ظهوراً تاماً ، فانه <sup>(٤)</sup> لا يقال : جرم أطول وأقصر من زمان . فبين أن لا يقال الطول والقصر لما <sup>(٥)</sup> يقال له الطول والقصر إلا لما كان <sup>(٦)</sup> في جنس واحد ، أى في جرم فقط ، أو سطح فقط ، أو مكان فقط ، أو زمان فقط ؛ فأما عددٌ أو قول ، فلا يقع عليه طول ولا قصر بذاته ؛ بل يقال ذلك عليه من جهة الزمان الذى هو فيه ؛ فانه يقال : عددٌ طويل — أى في زمان طويل ؛ وكذلك يقال : قولٌ طويل — أى في زمان طويل ، لا <sup>(٧)</sup> أن القول والعدد يحتمل كل واحد منهما اسم الطول واسم القصر بذاته .

وكذلك الكثير والقليل لا يقالان فيما يقالان عليه إلا في جنس واحد ، أعنى فيما يقال عليه العدد والقول ، فانه لا يقال قولاً صادقاً : قولٌ أكثر أو أقل من عدد ، ولا عددٌ أكثر أو أقل من قول ، بل : عدد أكثر أو أقل من عدد ، وقولٌ أكثر أو أقل من قول .

(١) هذه الكلمة مكررة

(٢) فى الأصل : أو سطح أو خط أو مكان ؛ ولكن يجب تصحيحها ، لأنها فى أغلب

الظن معطوفة على قوله : جرمًا

(٣) ربما يقصد من الخط البعد ، وكذلك فيما يلى

(٤) فى الأصل : انه

(٥) يمكن بحسب رسم الكلمة أن تقرأ : بما (٦) فى الأصل : مكان

(٧) فى الأصل : لا

فاذن قد تبين ما قدمنا فليس إذن الواحد بالحقبة قابلاً للإضافة إلى مجانسه ،

وإن كان له جنس قبل أن يضاف إلى مجانسه ، فاذن لا جنس للواحد الحقبة .

وقد قدمنا أن ماله جنس فليس بأزلى وأن الأزلى لا جنس له ، فاذن <sup>(١)</sup>

الواحد الحق أزلى <sup>(٢)</sup> ؛ ولا يتكثر بقية بنوع من الأنواع أبداً ؛ ولا يقال :

واحد ، بالإضافة إلى غيره ؛ فاذن <sup>(٣)</sup> هو الذى لا هوى له ينقسم بها ، ولا صورة

مؤتلفة من جنس وأنواع ؛ فإن الذى هو كذلك يتكثر بما ألف منه ؛ ولا هو

كمية بقية ، ولا له كمية ؛ لأن الذى هو كذلك أيضا ينقسم ، لأن كل كمية أو

ذى كمية يقبل الزيادة والنقص ، وما قبل النقص منقسم ، والمنقسم متكثر

بنوع ما ؛ وقد قيل إن الكثرة تكون فى كل واحد من المقولات وفيما يلحقها

من الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة والعرض العام والكل والجزء

والجميع ؛ وكذلك الواحد يقال على كل واحد من بعده <sup>(٤)</sup> ؛ فاذن <sup>(٥)</sup> الواحد الحق

ليس هو واحداً <sup>(٦)</sup> من هذه .

والحركة فيما هو من هذه ، أعنى الجسم الذى [ هو ] هوى مصورة ، إذ

الحركة إنما هى نقلة من مكان إلى مكان ، أو ربو أو نقص ، أو كون أو فساد ،

أو استحالة ؛

والحركة متكثرة ، لأن المكان كمية ، فهو منقسم ؛ فالموجود فى أقسام

منقسم بأقسام المكان ، فهو متكثر ؛ فالحركة المكانية متكثرة ؛

وكذلك الربوية والنقصية متكثرة ، فإن حركة نهايات الراى الناقص

منقسمة لوجودها فى أقسام المكان الذى ما بين نهاية الجرم قبل الربو إلى نهاية

الجرم فى نهاية الربو ؛ وكذلك ما بين نهاية الجرم قبل النقص إلى نهايته فى نهاية

النقص ؛

(١) فى الأصل : فاذا (٢) يمكن قراءتها : أولى

(٣) فى الأصل : فاذا (٤) غير منقوطة فى الأصل

(٥) فى الأصل : فاذا

(٦) فى الأصل : واحد ؛ وهو غير صحيح .

وكذلك الكون والفساد ، فإن من بدو<sup>(١)</sup> الكون والفساد إلى نهاية الكون والفساد منقسما بقسم [لعلها : بأقسام ، كما يلي ] الزمان الذي فيه الكون والفساد ؛

فحركة الربو والنقص والكون والفساد منقسمة جميعاً ، وكذلك الاستحالة للفساد<sup>(٢)</sup> والاستحالة إلى التمام منقسمة بأقسام زمان الاستحالة ؛ فجميع الحركات منقسمة وهي أيضاً متوحدة ، لأن كل حركة فكليةتها واحدة ، إذ الوحدة تُقال على الكل المطلق ، وجزؤها<sup>(٣)</sup> واحد ، إذ الواحد يُقال على الجزء<sup>(٤)</sup> المطلق ؛

فإذن<sup>(٥)</sup> إذ الكثرة موجودة في الحركة ، فالواحد الحق لا حركة ؛

وإذ كل مدرك بالحس أو العقل إما أن يكون موجوداً في عينه أو في فكرنا وجوداً طبيعياً ، وإما في لفظنا أو خطوطنا وجوداً عرضياً ، فإن الحركة موجودة في النفس ، أعني أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض ومن أخلاق لازمة للنفس شتى وآلام كالغضت والفرق والفرح والحزن وما كان كذلك ؛ فالفكر متكرر ومتوحدة ، إذ لكل كثره كل جزء ، إذ هي معدودة ؛ وهذه أعراض النفس ، فهي متكررة أيضاً ومتوحدة بهذا النوع ، فالواحد الحق لا نفس . ولأن نهاية الفكر إذا سلكت على سبل مستقيمة إلى العقل ، وهو أنواع الأشياء — إذ النوع معقول — وما فوقها<sup>(٦)</sup> ، والأشخاص محسوسة ، أعني بالأشخاص جزئيات<sup>(٧)</sup> الأشياء التي لا تعطى الأشياء<sup>(٨)</sup> أساميها ولا حدودها ،

(١) هكذا في الأصل ، وقد احتفظت بها ، لأنها غير خفية المعنى

(٢) في الأصل : سديد ، وهي غير ظاهرة المعنى في السياق

(٣) في الأصل : وحرها

(٤) في الأصل : الحر

(٥) في الأصل : فإذا

(٦) في الأصل : فوقه ، وقد آثرت هذا التصحيح ليكون الضمير راجعاً إلى أنواع ، ولأن

هذا ينطبق مع ما نجد في رسالة العقل للبيكندي

(٧) في الأصل جزويات

(٨) في الأصل : شيا

فإذا اتحدت بالنفس فهي معقولة ، والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها ؛ وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة ؛ وكل شيء هو شيء بالقوة وإنما يخرج به إلى الفعل شيء آخر ، هو ذلك المخرج من القوة إلى الفعل ، بالفعل ؛ والذي أخرج النفس التي هي عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل ، أعني متحدة بها أنواع الأشياء وأجناسها ، أعني كلياتها ، هي الكليات أعيانها ؛ فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة ، أي لها عقل ما ، أي بها كليات الأشياء ؛ فكلية الأشياء ، إذ هي في النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هي عقل النفس المستفاد الذي كان لها بالقوة ، فهي العقل الذي بالفعل الذي أخرج النفس من القوة إلى الفعل<sup>(١)</sup> ؛ والكليات متكررة ، كما قدمنا ، فالعقل متكرر<sup>(٢)</sup> .

وقد يُظن أنه أول متكرر ، وهو متوحد بنوع ما ، إذ هو كل كما قدمنا ، وأن الوحدة تقال على الكل ، والوحدة بحق لا عقل ؛

وإذ في ألفاظنا الأسماء المترادفة كالشفرة والمدينة المترادفة [ على ] حديدة الذبح ، فقد يُقال : واحد ، للمترادفة ، وإنه يقال المدينة والشفرة واحد ؛ وهذا الواحد متكرر أيضاً ، لأن عنصره وما يقال على عنصره متكرر ؛ فإن لحديدة الذبح التي هي عنصر المترادفة ، التي هي المدينة والشفرة والسكين ، متجزئة متكررة ؛ وأيضاً الأسماء المقولة عليها متكررة ؛ فالواحد الحق لا أسماء مترادفة .

وأيضاً إذ في ألفاظنا المشتبهة بالاسم ، كالسبع المسمى كلباً والكوكب المسمى كلباً ، فإنه يقال إنهما واحد بالاسم ، أي كلب ؛ وعنصر هذا الكلب متكرر ، أعني السبع والكوكب ؛ وهذه المشتبهة بالاسم ليس منها شيء علة شيء ، لأن الكوكب ليس علة السبع ولا السبع علة الكوكب . وقد توجد متشابهة بالاسم بعضها علة بعض كالخطوط ، والمفوق ، والمفكر فيه ، والعين القائمة ؛ فإن الخط الذي هو جوهر منبى عن اللفظ الذي هو جوهر ، واللفظ الذي هو جوهر منبى عن المفكر فيه الذي هو جوهر ، والمفكر فيه الذي هو جوهر منبى عن العين

(١) إن كلام البيكندي هنا عن العقل يتفق مع ما نجد في رسالته في العقل

(٢) لعل قوله : العقل متكرر ، يوضح تعريفه للعقل في رسالة الجواهر

الذى هو جوهر ؛ وقد يقال لهذه جميعا : واحد<sup>(١)</sup> — أعنى العين في ذاتها ، وفي الفكرة<sup>(٢)</sup> ، وفي اللفظ ، وفي الخط ؛ والعين في ذاتها علة العين في الفكر ، والعين في الفكر علة العين في اللفظ ، والعين في اللفظ علة العين في الخط ؛ وهذا النوع من الواحد متكرر أيضا ، إذ هو مقول على كثير ؛ فليس الواحد الحق واحداً<sup>(٣)</sup> بنوع اشتباه الاسم .

وإذ قد يقال : واحد ، لتي عنصرها واحد ، إلا أنها تتغير بغيرية ما ، إما فعل أو انفعال ، أو إضافة ، أو غير ذلك من التغير ، كالباب والسرير التي عنصرها واحد ، أعنى خشباً أو أى عنصر صنع منه أشياء مختلفة المثل<sup>(٤)</sup> ، فإنه يقال : الباب والسرير واحدٌ بالعنصر ، وهذه أيضا كثير من جهة عنصرها ، [إذ] أن عنصرها<sup>(٥)</sup> متكرر ، متجزى ، ومن جهة مثلها ؛ وأيضاً اللاتي هي واحدة بالعنصر الأول ، أعنى بالإمكان ، متكررة من جهة العنصر ، إذ هو موجود لمثل كثيرة ؛ وأيضاً قد يقال : واحد بالعنصر ، الأشياء التي تقال على شيء ، فيلحقها شيء آخر اضطراراً ، كالفساد المقول على الفاسد ، فإنه يلحقه الكون ، إذ فساد الفاسد كونٌ لآخر ، فإنه يقال إن الكائن هو الفاسد بالعنصر ، وهذا بالفعل ؛ وقد يتكرر هذا أيضا إذ العنصر لعدة مثل ؛

وقد يقال هذا النوع من الواحد بالقوة ، أعنى الواحد بالعنصر ، الأشياء التي تقال على شيء ، فيلحقها شيء آخر ، كالرُبُوَّ المقول على الرابي ، فإنه يلحقه الضمر ، فإن الذى له رُبُوٌّ له ضمير بالقوة ، فيقال : واحد ، الرابي الضامر ، أى أن الرابي هو الضامر ؛ وهذا متكرر أيضاً من جهة العنصر ، إذ العنصر لعدة من جهة المثل ، أعنى الربو والضمر ؛ فالواحد الحق لا يقال بنوع العنصر بثة ، فليس يقال : واحد<sup>(٦)</sup> ، من أنواع الواحد الذى بالعنصر ؛

(١) في الأصل : واحداً (٢) يعنى في الفكر أو في الذهن .

(٣) في الأصل : واحد (٤) لعله يقصد مختلفة في الصورة .

(٥) يظهر أن في هذه العبارة التي صححتها بحسب إشارة في هامش الأصل ، تكراراً .

والعنى ظاهر بعد الإضافة الإيضاحية التي يمكن الاستغناء عنها وتصحيح أن بلفظ إذ

(٦) في الأصل يمكن أن تقرأ : بواحد

وقد يقال الواحد للذى<sup>(١)</sup> لا ينقسم كما قدمنا ؛ والذى لا ينقسم إما لا ينقسم بالفعل ، وإما بالقوة ؛ أما الذى لا ينقسم بالفعل فكالذى لا ينقسم لصلابته كحجر الماس ، أعنى أنه عسر الانقسام ؛ وهذا هو ذو أجزاء اضطراراً ، إذ هو جسم ، فهو متكرر ؛ أو كالذى يصغر جداً عن الآلة القاسمة ، فإن ذلك يقال له : لا ينقسم ، إذ ليس [ثم] آلة تقسمه ، وهو ذو أجزاء ، لأنه عظم ما ، إذ لحقه الصغر ، فهو متكرر ؛

ويقال لا ينقسم بالفعل أيضا ، وإن فصل تفصيلاً دائماً لم يخرج عن طباعه إلى غيره ، بل كل مفصول منه يحتمل حده واسمه ، كجميع الأعظام المتصلة ، أعنى الجرم والسطح والخط والمكان والزمان ؛ فإن مفصول الجرم جرمٌ ، ومفصول السطح سطحٌ ، ومفصول الخط خطٌ ، ومفصول المكان مكانٌ ، ومفصول الزمان زمانٌ ؛ فهذه جميعاً لا تنقسم بالفعل ولا بالقوة إلى غير نوعها ، وكل واحد منها قابل للتفصيل والتكثير قبولا دائماً إلى نوعه .

وأيضاً فإن الجرم يتكرر بأبعاده الثلاثة ونهاياته الست ، والسطح ببعديه ونهاياته الأربع ، والخط ببعده ونهايته ، وكذلك المكان يتكرر بقدر أبعاد الممكن ونهاياته . وكذلك الزمان يتكرر بنهاياته التي هي آتات<sup>(٢)</sup> الزمان الحادثة لنهاياته ، كحدّ العلامات لنهايات الخط .

كذلك كل مشتبه الأجزاء يقال له : واحد ، لأنه لا ينقسم ، أى كل مفصول منه محتمل حده<sup>(٣)</sup> واسمه ؛ وهذا أيضا يتكرر ، لأنه لا ينقسم ، أى كل قابل [للاقسام] قبولا دائماً<sup>(٤)</sup> .

ويقال أيضا : لا ينقسم بالفعل ولا بالقوة ، الذى إن قسم بطلت ذاته ، كالإنسان الواحد ، كمحمد وسعيد وكالفرس الواحد ، كالرائد وذى العقال ،

(١) في الأصل للواحد الذى .

(٢) في الأصل : الآتات ، وهو خطأ في النسخ (٣) في الأصل حدا

(٤) في الأصل ، كل قابلاً قبولا دائماً — وقد صححت العبارة . ويجوز أيضا أن يكون

تصحيحها : أى كل ما كان قابلاً للقسمه . . . الخ

وما كان كذلك من كل شخص طبيعي ذي مثال أو عرضي كذلك أو نوع أو جنس أو فصل أو خاصة أو عرض عام ، فإنه إن قسم لم يكن هو ما هو ؛ وهو متكثراً بما ركب منه وبالتفصيل دائماً أيضاً ؛ وهذه جميعاً من المقول : واحد <sup>(١)</sup> ، لاتصاله أيضاً ؛

ويقال : واحد ، لأنه لا ينقسم بنوع آخر ، ما كان لا ينقسم ، لأنه ليس متصلاً ؛ وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين : أحدهما ، لأنه ليس بمتصل ، ولا وضع له ، ولا مشترك ، كالواحد العددي ، فإنه ليس شيئاً متصلاً <sup>(٢)</sup> ، أعني أن له أبعاداً ونهايات ، فهو شيء متصل ، بل هو لا منقسم ولا منفصل ؛ وهذا متكثراً أيضاً من جهة موضوعاته التي نعدّها <sup>(٣)</sup> ؛ وهذا هو الواحد العددي مكيال كل [ الأشياء ] ؛ والآخرون الأصوات ، فإنها ليست بمتصلة ؛ ولا وضع للعلل التي بها الواحد العددي لا منقسم ، وهو مكيال للألفاظ فقط ؛

ويقال : واحد ، لأنه لا ينقسم بنوع آخر ، وهو ما كان كذلك ، لأنه لا جزء له مثله ، ولا مثل غيره .

وأيضاً وهو مشترك ؛ وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين : أحدهما له وضع ، كعلامة الخط التي هي نهايته ؛ فإنه لا جزء لها ، لأنها نهاية بعد واحد ، ونهاية البعد لا بعد ؛ وهي متكثرة بحاملاتها ، أعني الزمان الماضي والزمان الآتي ، التي <sup>(٤)</sup> هي مشتركة لهما .

ويقال : واحد ، أيضاً الذي لا ينقسم من جهة الكليّة ، فإنه يقال : رطل واحد لأنه إن انفصل من كليّة الرطل شيء بطل الرطل ، فلم يك كلاً لرطل واحد ؛ ولذلك ما يقال إن خط الدائرة أشد استحقاقاً للواحد من غيره من الخطوط ، إذ هو كل الحد ، لأنه لا نقص فيه ولا زيادة ؛ بل كلّ كامل ؛ وما كان كذلك

فهو متكثراً بنفسه أيضاً ؛ وآخر <sup>(١)</sup> بأن يكون الذي لا ينقسم أشدّ التي يقال : واحد ، استحقاقاً للوحدة من باقي أنواع الواحد وأشدّها توحّداً .

فقد تبين مما قلنا أن الواحد يقال إما بالذات ، وإما بالعرض ؛ أما بالعرض فكنوع المقول بالاسم المشترك ، وإما بالأسماء المترادفة أو جامع أعراض كثيرة كقولنا : الكاتب والخطيب واحد ، إذا كانا يُقالان على رجل واحد ، أو على الإنسان ، أو : الإنسان والكاتب واحد ، وما كان كذلك ؛ وأما بالذات فبأن ما يقال عليه الواحد مما ذكرنا أنه يقال : واحد ؛ وهي جميعاً ما جوهرها واحد ، وينقسم قسمة أولى : إما بالاتصال ، وهو من حيز العنصر ؛ وإما بالصورة ، وهو من حيز النوع ؛ وإما بالاسم ، وهو من حيزها جميعاً ؛ وإما بالجنس ، وهو من حيز الأول ؛

فالواحد بالاتصال هو الواحد بالعنصر أو بالرباط ، وهو الذي يقال له : واحد بالعدد ، أو بالشكل ؛ والواحد بالصورة هي <sup>(٢)</sup> التي حدّها واحد ؛ والواحد بالجنس <sup>(٣)</sup> هي التي حدّها محمولها واحد ؛ والتي بالاسم ، أعني بها ما هي بالمساواة ، واحد ؛ والواحد بالمساواة هي التي نسبتها <sup>(٤)</sup> واحد ، كالأشياء الطيبة المنسوبة جميعاً إلى الطب .

وجميع هذه الأنواع التي ذكرنا ، أعني الواحد بالعدد ، ثم الواحد بالصورة ، ثم الواحد بالجنس ، ثم الواحد بالمساواة ، يتبع أواخرها أوائلها ولا يتبع أوائلها أواخرها ؛ أعني أن ما كان واحداً بالعدد ، فهو واحد بالصورة ؛ وما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالجنس ، وما كان واحداً بالجنس فهو واحد بالنسبة ؛ وليس ما كان واحداً بالنسبة فهو واحد بالجنس ، ولا ما كان واحداً بالجنس فهو واحد بالصورة ، ولا ما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالعدد .

(١) الكلمة غير منقوطة في الأصل ، وليس على الألف شيء

(٢) هكذا العبارة في الأصل ؛ ولعله يقصد الأشياء التي حدّها واحد

(٣) في الأصل : بالجنس

(٤) الكلمة غير منقوطة في الأصل

(١) في الأصل : واحده

(٢) في الأصل : شيء متصل

(٣) الكلمة غير منقوطة في الأصل

(٤) هكذا في الأصل

فبين أن مقابل الوحدة الكثرة ؛ فالكثرة إذن تُقال بكل نوع من هذه ، فيقال : كثير<sup>(١)</sup> ، إما لأنه لا متصل ، فهي منفصلة ، ولأن عنصرها ينقسم للصور ، أو صورها للجنس ، أو إلى ما ينسب إليه .  
وبين أن الهوية تُقال على كل ما علته الواحد ؛ فلهوية تُقال لما تعدّه<sup>(٢)</sup>

أنواع الواحد .

فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من العقولات<sup>(٣)</sup> ، ولا [ هو ] عنصر ، ولا جنس ، ولا نوع ، ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصة ، ولا عرض عام ، ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا بعض ، ولا واحد بالإضافة إلى غيره ، بل واحد مُرسَل ، ولا يقبل التكثير ولا [ هو ] المركب ، [ ولا ] كثير<sup>(٤)</sup> ، ولا واحد مما ذكرنا أنه موجود في أنواع جميع أنواع الواحد التي ذكرنا ، ولا يلحقه ما يلحق أساميها<sup>(٥)</sup> ؛ وإذ هذه التي ذكرنا أبسط ما هي له ، أعني ما تُقال عليه ، فما تُقال عليه أشد تكثراً ، قالوا الحق إذن<sup>(٦)</sup> لا ذو هوى ، ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ، ولا ذو كيفية ، ولا ذو إضافة ، ولا موصوف بشيء من باقى العقولات<sup>(٧)</sup> ، ولا ذو جنس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصة ، ولا ذو عرض عام ، ولا متحرك ، ولا موصوف بشيء مما نفى أن يكون واحداً بالحقيقة ؛ فهو إذن وحدة فقط محض ، أعني لا شيء غير وحدة ؛ وكل واحد غيره فمتكثر ؛ فإذن<sup>(٨)</sup> الوحدة ، إذ هي

(١) فى الأصل : كثيراً

(٢) الكلمة غير منقوطة فى الأصل

(٣) فى الأصل : المفوعات

(٤) إن عبارة : ولا المركب كثير ؛ غير ظاهرة المعنى ولا هى منسجمة مع الكلام ، فلعلها

زائدة أو لعل النص ناقص

(٥) الكلمة غير واضحة فى الأصل

(٦) فى الأصل : اذا

(٧) فى الأصل : المفوعات

(٨) فى الأصل : فإذا

عرض فى جميع الأشياء ، فهى غير الواحد الحق ، كما قدمنا ؛ والواحد الحق هو الواحد بالذات الذى لا يتكثر بته بجهة من الجهات ، ولا ينقسم بنوع من الأنواع ، لا من جهة ذاته ، ولا من جهة غيره ، ولا [ هو ] زمان ، ولا مكان ، ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جوهر ولا عرض<sup>(١)</sup> ، ولا [ ينقسم ] بنوع من أنواع القسمة أو التكثير بته ؛ فأما الواحد بجميع الأنواع غيره ، فإذا كان فيما هو فيه بالعرض ، فكل ما كان فى شيء بعرض فمعرضه فيه غيره ، إما ما ذلك<sup>(٢)</sup> الشيء فيه بعرض وإما بالذات ؛ وليس يمكن أن تكون الأشياء بلا نهاية بالفعل ؛ فأول علّة للوحدة فى الموحّدات هو الواحد الحق الذى لم يفد الوحدة من غيره ، لأنه لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية فى البدو ؛ فعلة الوحدة فى الموحّدات هو الواحد الحق الأول ، وكل قابل للوحدة فهو معلول ، فكل واحد غير الواحد بالحقيقة فهو الواحد بالحجاز لا بالحقيقة ، فكل واحد من العلولات للوحدة إنما يذهب من وحدته إلى غير هويته ، أعنى أنه لا يتكثر من حيث يوجد ، وهو كثير لا واحد مرسل ، أعنى مرسلأ واحداً<sup>(٣)</sup> لا يتكثر بته وليس وحدته شيئاً غير هويته .

فإذا كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات ؛ فيها الوحدة والكثرة معاً ، وكانت الوحدة فيها جميعاً أثراً من مؤثر ، عارضاً فيه ، لا بالطبع ، وكانت<sup>(٤)</sup> الكثرة جماعة وحدانيات اضطراباً ، فباطراري إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بته<sup>(٥)</sup> ، فإذا تهاوى<sup>(٦)</sup> كل كثير هو بالوحدة ؛ فإن لم يكن

(١) فى الأصل : ولا للجوهر ولا للعرض

(٢) هكذا فى الأصل : والمعنى الإجمالى فى كل هذا النص ظاهر ، على ما فيه من اضطراب .

وقد زدت بعض الكلمات بين قوسين مضلعين رغبة فى الإيضاح

(٣) فى الأصل : مرسل واحد

(٤) فى الأصل : ولا كانت — وليس لها وجه

(٥) فى الأصل : فإذا

(٦) هكذا رجم الكلمة فى الأصل — وهى غير منقوطة ، وقد شكلتها ونقطتها اجتهداً

وحدة فلا<sup>(١)</sup> هوية للكثير بقية ، فإذن كل متهوى<sup>(٢)</sup> إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن ، فإذن فينض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوى كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فيوجد كل واحد منها إذا تهوى بهويته إياها ؛ فإذن علة التهوى [هي] من الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من مفيد ، بل هو بذاته واحد ؛ والذي يهوى ليس هو لم يزل ، والذي هو ليس هو لم يزل مبدع ، أي تهوية عن علة ، فالذي بهوى مبدع ؛ وإذا كانت علة التهوى الواحد الحق الأول ، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول ، والعلة التي منها مبدأ الحركة ، أعني الحرك مبدأ الحركة ، أعني الحرك<sup>(٣)</sup> ، هي الفاعل . فالواحد الحق الأول ، إذ هو علة مبدأ حركة التهوى — أي الانفعال — فهو المبدع لجميع المتهويات ؛ فإذ لا هوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحدتها هو تهويها ، فبالوحدة قوام الكل ، لو فارت الوحدة عادت ودثرت ، مع الفراق معاً ، بلا زمان ؛ فالواحد الحق إذن<sup>(٤)</sup> هو الأول المبدع المسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عاد<sup>(٥)</sup> ودثر . فإذ قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز الواحدات ، ليظهر الواحد الحق المفيد المبدع ، القوى المسك ، وما الواحدات بالجاز ، أعني بإفادة الواحد الحق ، جل وتعالى عن صفات الملحددين ، فلنكمل هذا الفن ولنتلوه بما يتلو<sup>(٦)</sup> ذلك تلواً طبيعياً ، بتأييد ذي القدرة التامة والقوة الكاملة والجود<sup>(٧)</sup> الفائض .

تم الجزء الأول<sup>(٨)</sup> من كتاب يعقوب بن إسحاق الكندي والحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد النبي وآله أجمعين .

(١) في الأصل : ولا

(٢) في الأصل : متهوى ، ويحسن أن تكون : تهوى .

(٣) لعل في هذا النص تكراراً

(٤) في الأصل : إذا

(٥) هذه الكلمة غير منقوطة ، ودالها كالراء ، فهل يمكن قراءتها : غار ، هي والكلمة

الأخرى قبلها بقليل ، وأعل الصواب عدم .

(٦) في الأصل : يتلوا

(٧) في الأصل : الجواد

(٨) هنا ينتهي هذا الكتاب للكندي ، وليس له في المخطوط الذي بين أيدينا البقية التي يشير إليها المؤلف ؛ وهو يقول في كتاب العلة القريبة إنه تناول موضوعها في كتاب الفلسفة الأولى

## رسالة الكندي

### في حدود الأشياء ورسومها

هذه الرسالة تشتمل على تعريفات كثيرة لأشياء أو مفهومات متنوعة إما أخوذة من ميادين علوم شتى ؛ وهي تذكر دون مبدأ في ترتيبها ودون مراعاة قاعدة معينة في التصنيف . وقد يكون فيها تكرار أو غموض ، مرجعه إلى عدم الدقة من جانب الناسخ أحياناً .

ولم يرد ذكر هذه الرسالة باسمها هذا عند أحد ممن ترجم للكندي وأحصى مصنفاته ؛ ولكن الاختلاف المشاهد في رواية أسماء الرسائل وذكر بعضها دون بعض فيما لدينا من إحصاءات لها ، عند مختلف المؤرخين ، قد يبرر افتراض أن اسمها سقط — كغيرها — من الثبت الأول الذي اعتمد عليه المؤرخون ، أو أنها لم تكن في متناول أحد منهم ، أو أنها — أخيراً — مذكورة بعنوان آخر ، لعله الذي نجده عند ابن أبي أصيبعة ( ج ١ ص ٢١٠ ) ، وهو : « مسائل كثيرة في المنطق وغيره وحدود الفلسفة » .

وإذا عرفنا أن الكندي — كما يؤخذ مما بين أيدينا من رسائله — كان يكتب أحياناً لبعض من يسأله من تلاميذه ، فلا يبعد أن يكون أحدهم قد جمع رسائله ، كما لا يبعد أن يقع بعض الاختلاف بين التلاميذ أو بين المؤرخين في أسمائها — وهذا هو الواقع في إحصاءاتها .

هذا إلى أن الرسالة بخط يخالف خط بقية الرسائل ؛ فأغلب الظن أنها أضيفت استيفاءً للمجموعة . وليس لها ديباجة ولا خاتمة — على ما نعهد في رسائل الكندي التي بين أيدينا في هذا المخطوط ، بل في غيرها مما لم يحو الخطوط . وهذا — وإن كان اعتباراً قليل القيمة ، لأنه لا يتحتم أن يكون لكل رسالة ديباجة — فهو قد يثير الشك حول نسبة الرسالة للكندي . غير أنه لا ريب في أن ما فيها له . بدليل التطابق بين ما نجده فيها من تعريفات وبين التعريفات

# بسم الله الرحمن الرحيم

## رسالة الكندي

### في حدود الأشياء ورسومها<sup>(١)</sup>

العلة الأولى — مُبْدِعةٌ ، فاعلةٌ ، مُتَمِّمةٌ الكلَّ ، غيرُ متحركة<sup>(٢)</sup> .

العقل — جوهرٌ بسيطٌ مُدركٌ للأشياء بحقائقها<sup>(٣)</sup> .

الطبيعة — ابتداءٌ حركةٍ وسكونٍ عن حركة<sup>(٤)</sup> ، وهو<sup>(٥)</sup> أولُ قوى النفس .

النفس — تامةٌ جرمٌ طبيعيٌّ ذي آلةٍ قابلٍ للحياة ، ويقال : هي استكمال

أول جسم طبيعي ذي حياة بالقوة ؛ ويقال : هي جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف<sup>(٦)</sup> .

الجِرم<sup>(٧)</sup> — ماله ثلاثة أبعاد .

الإبداع — إظهارُ الشيء عن ليس<sup>(٨)</sup> .

(١) الحد أو التعريف التام هو تعريف الشيء بالجنس القريب وبصفة المميز له ، مثل قولنا : الإنسان حيوان ناطق . والرسم هو تعريف الشيء بالجنس وبعرض مميز له ، مثل قولنا : الإنسان حيوان ضاحك .  
(٢) يقصد الكندي بالعلة الأولى ، الله ، وهذه بعض صفاته — راجع كتابه في الفلسفة الأولى وأوائل رسالته في العلة الفاعلة القريبة . الخ وغير ذلك من الرسائل .

(٣) راجع تعريف العقل عند السيد الجرجاني في التعريفات ، ط . القاهرة ١٢٨٣ هـ ص ١٠١ .

(٤) تجد هذا التعريف في كتاب الفلسفة الأولى ص ١١ ، مما تقدم ، وفي أول رسالة الكندي في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة .

(٥) هكذا في الأصل ، وهو جائز لغة .

(٦) راجع مادة نفس عند الجرجاني ( ص ١٦٥ ) لمعرفة الفرق بين بعض هذه التعريفات ؛ وآخر تعريف الكندي غامض المعنى ، فلعله يقصد أن النفس مؤلفة من قوى ، وهذا يمكن أن نفهمه في ضوء رأي أرسطو وأفلاطون في النفس — راجع لاحتمال معنى آخر ، ما تقدم ص ١٥٥ .

(٧) يغلب عند الكندي استعمال لفظ الجرم لالفاظ الجسم الذي غلب فيما بعد ، ومما له دلالة من حيث تطور الاصطلاح أننا لانجد للجرم تعريفاً عند الجرجاني .

(٨) راجع التفصيل لتعريف الإبداع عند الجرجاني ، ص ٣ ؛ وليس معناه العدم — راجع في معرفة أصل كلمة ليس التعليق على رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول التام . الخ ومفاتيح العلوم للخوارزمي ط . القاهرة ١٣٤٢ هـ ص ١٨ .

المذكورة ، في مناسباتها المختلفة وبحسب الحاجة إليها ، في بقية الرسائل . وأقصى ما يستطيع الشك أن يؤدي بنا إليه هو افتراض أن أحد تلاميذ الكندي عهد إلى رسائله ، فانتقى منها التعريفات وجمعها ؛ وهو افتراض ضعيف ، نظراً لاسم الكتاب الذي يذكره للكندي ابن أبي أصيبعة والذي تقدم ذكره ، وهو يدل بوجه عام على حقيقة ما تحويه هذه الرسالة التي تقدم لها . ويجوز أخيراً أن أحد التلاميذ أو المؤرخين وضع عنواناً للرسالة أو عدل عنوانها بحسب نظرتة لموضوعها . أما أن ما تحويه للكندي فهذا ما لا شك فيه .

هذه الرسالة — على قصرها وعلى قلة شمولها وعلى كل ما يستطيع القارئ الحديث المثقف أن يجده فيها من نقص — هي ، فيما اعتقد ، أول كتاب في التعريفات الفلسفية عند العرب ، وأول قاموس للمصطلحات عندهم وصل إلينا . ولا شك أن ما فيها يعين على فهم ما قد تكشفه الأيام من المؤلفات الفلسفية للعصر الذي كتبت فيه ، وأن المقارنة بين ما جاء فيها وبين نظيره في كتب الاصطلاحات والتعريفات بعد ذلك — مثل «رسالة الحدود» لابن سينا وكتاب «مفاتيح العلوم» للخوارزمي و «كتاب التعريفات» للجرجاني — موضوع شيق جدير بالدراسة ، خصوصاً لأن الاصطلاحات تنوعت وتطورت ثم استقرت .

أما مصدر هذه التعريفات التي يذكرها الكندي فهو ظاهر ؛ فكثير منها يرجع إلى الفلسفة اليونانية ؛ خصوصاً إلى أفلاطون وأرسطو ؛ ولا شك أنها تبين كيف تترجمت مصطلحات الفلسفة اليونانية ، وأن بعضها — على اختصاره — جامع ، وهو خير من تعريفات المتأخرين وأقرب للمعنى الفلسفي .

الهيولى — قوة موضوعة لحمل الصور، منقطة .  
الصورة — الشيء الذى به <sup>(١)</sup> الشيء هو ما هو .  
العنصر — طينة <sup>(٢)</sup> كل طينة .

الفعل <sup>(٣)</sup> — تأثير في موضوع قابل للتأثير؛ ويُقال : هو <sup>(٤)</sup> الحركة التى من نفس المتحرك .

العمل — فعل بفكر <sup>(٥)</sup> .

الجوهر <sup>(٦)</sup> هو القائم بنفسه ؛ وهو حامل للأعراض لم <sup>(٧)</sup> تتغير ذاتيته ، موصوف لا واصف ؛ ويقال : هو غير قابل للتكوين والفساد وللأشياء التى تزيد لكل واحد من الأشياء التى مثل <sup>(٨)</sup> السكون والفساد ، فى خاص جوهره ، التى إذا عُرِفَتْ <sup>(٩)</sup> عُرِفَتْ أيضا بمعرفتها الأشياء العارضة فى كل واحد من الجوهر الجزئى ، من غير أن تكون داخلية فى نفس جوهره الخاص <sup>(١٠)</sup> .

(١) فى الأصل : الشيء التى بها — وقد صححت العبارة : الشيء الذى به ، وذلك طبقا لتعريف تال (ص ١٦٩) ولتعريف الكندى للصورة فى رسالته « فى أنه [توجد] جواهر لأجسام » .  
(٢) يستعمل لفظ الطينة عند الكندى وعند من بعده ، على قلة ، بدل لفظ الهيولى . والطينة لفظ عربى ، وهذا الاصطلاح غير موجود عند الجرجانى — راجع أيضا كتاب مذهب الذرة عند المسلمين ، ط . القاهرة ، ١٩٤٦ ص ٤٠ .  
(٣) قارن تعريف الفعل عند الجرجانى ص ١١٢ .  
(٤) فى الأصل : هى ؛ وقد صححتها هكذا — أما كلمة : « من » بعد ذلك فيمكن قراءتها : هى ، أيضا .

(٥) ليلاحظ القارئ الفرق الدقيق بين الفعل والعمل — قارن أيضا رسالة « فى الفاعل الحق الأول .. الخ » ، وتعريف العمل غير موجود عند الجرجانى .  
(٦) نجد تعريف الجوهر المأثور عن فلاسفة الإسلام عند الجرجانى ص ٥٤ ؛ قارن تعريف الجوهر فى مقاتبيخ العلوم للخوازمى ص ١٧ .  
(٧) اللام فى هذه الكلمة قصيرة ، والقراءة اجتهادية .  
(٨) فى الأصل : يمثل ، ولعلها تحريف .  
(٩) فى الأصل : عرف .

(١٠) هكذا فى الأصل ، والتعريف — رغم قصور العبارة — واضح : الجوهر يقوم بذاته .. غير كائن ولا فاسد ، ولا يقبل ما يشبه السكون والفساد من أشياء تلزمها أعراض ، لأنه فى هذه الحالة لا يكون جوهرًا متقومًا بذاته . وأساس هذا كله أن الجوهر لا يقبل إلا المحولات المرضية المتغيرة ، فلا يقبل شيئًا جوهريًا آخر .

الاختيار — إرادة قد تقدمها روية مع تمييز .  
الكمية — ما احتمل المساواة وغير المساواة .

الكيفية — ما هو شبيه وغير شبيه .

المضاف — ما ثبت بثبوته آخر .

الحركة <sup>(١)</sup> — تبدل حال الذات .

الزمان — مدة تعددتها الحركة ، غير ثابتة الأجزاء <sup>(٢)</sup> .

المكان <sup>(٣)</sup> — نهايات الجسم ؛ ويقال : هو التقاء أفقى المحيط والمحاط به

الإضافة — نسبة شيئين ، كل واحد منهما ثابتة بثبات صاحبه .

التوهم <sup>(٤)</sup> — هو الفنتاسيا ، قوة نفسانية ومدرسة للصور الحسية مع غيبة

طينتها ؛ ويقال : الفنتاسيا ، وهو التخيل ، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها .

الحاس — قوة نفسانية مدركة لصورة المحسوس مع غيبة طينته <sup>(٥)</sup> .

الحس — إنسية <sup>(٦)</sup> إدراك النفس صور ذوات الطين فى طينتها بأحد سبل

[ القوة ] الحسية ؛ ويقال : هو قوة للنفس مدركة للمحسوسات .

القوة الحساسة — هى التى تشعر بالتغير الحادث فى كل واحد من الأشياء ،

مثالها أن تشعر به من أعضاء البدن ومما كان خارجا عن البدن .

المحسوس — هو المدرك صورته مع طينته .

(١) تشمل الحركة عند الكندى ما شمله عند أرسطو ، كما سنرى ذلك فى رسالة فى وحدانية الله ... الخ وفى غيرها وفى كتاب فى الفلسفة الأولى ص ١١٦ .  
(٢) راجع هذا التعريف بنصّه عند الخوارزمى ص ٨٣ .  
(٣) راجع الجرجانى ص ١٥٤ ، والخوارزمى ص ٨٣ .  
(٤) التوهم غير موجود عند الجرجانى — أما الوهم فله عنده ( ص ١٧٣ ) تعريف آخر هو المأخوذ عن ابن سينا — راجع تعريف الفنتاسيا عند الخوارزمى ص ٨٣ وتعريف المتصرفه عند الجرجانى ص ١٣٢ . راجع أيضا رسالة الكندى فى ماهية النوم والرؤيا .  
(٥) راجع رسالة فى ماهية النوم والرؤيا ؛ والكندى يعزى بين الحاس أو القوة الحسية وبين الحس ، لأنه يرى — كما فى رسالة العقل — أن الحاس هو النفس .  
(٦) راجع التعليق الخامس بهذا الاصطلاح فى أول كتاب الفلسفة الأولى ص ٩٧ وما بعدها .

الرؤية — الإمامة<sup>(١)</sup> بين جواهر النفس .  
الرأى — هو الظن الظاهر في القول والكتاب ، ويقال : إنه اعتقاد النفس  
أحد شيئين متناقضين اعتقاداً يمكن الزوال عنه ، ويقال : إنه الظن مع ثبات  
القضية عند القاضي ، والرأى إذن سكون<sup>(٢)</sup> الظن .  
المؤلف — مركب من أشياء متفقة طبيعية<sup>(٣)</sup> دالة على المحدود<sup>(٤)</sup> دلالة  
خاصيته ، ويقال : هو المركب من أشياء متفقة في الجنس مختلفة في الحد .  
الإرادة<sup>(٥)</sup> قوة يقصد بها الشيء دون الشيء .  
الحجة<sup>(٦)</sup> علة اجتماع الأشياء .  
الإيقاع<sup>(٧)</sup> — فعل فصل زمان الصوت بفواصل متناسبة متشابهة .  
الاسطقس<sup>(٨)</sup> — منه يكون الشيء ، ويرجع إليه منحللاً ، وفيه الكائن  
بالقوة ؛ وأيضاً : هو عنصر الجسم ، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم .  
الواحد<sup>(٩)</sup> — هو الذي بالفعل ، وهو فيما وُصف به تارة [ بالعرض ] .

(١) هكذا في الأصل ، يعني ترجيح بعض الأشياء على بعض — أو يجوز أن تكون تحريفاً  
عن الإزالة ، بمعنى إزالة الفكر بين الخواطر — وهو بعد ، لأننا نجد فيما بعد ( ص ١٧٥ )  
استعمال مادة : أوال ، في معنى قد يفسر الإمامة هنا  
(٢) هكذا في الأصل ، فلهذا بمعنى استقرار الظن  
(٣) غير منقوطة ، والطاء تنقصها الألف الواقعة على رأسها . وقد كنت قرأتها في نسخة  
سابقة على أنها : صفة ، ثم عدلت عن ذلك لكثرة نبرات الكلمة  
(٤) هكذا في الأصل ، وقد يكون لها أكثر من معنى  
(٥) تجد التفصيل عند الجرجاني ص ٩ ، ولكن تعريف الكندي يوجد بنصه عند  
الحوارزمي ص ٨٤ . والفارابي يحدد الإرادة معنى خاصاً . راجع تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٥٦  
من الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٨ . وتعريف الكندي للإرادة هو أساس رأى المتكلمين فيها ،  
خصوصاً الغزالي — راجع التهافت ص ٣٦ - ٤١ ط . بيروت ١٩٢٧  
(٦) هذا صدى رأى أنبا ذوقليس في أن القوتين الفاعلتين في حركة العناصر هما الحب والكراهية  
(٧) الإيقاع في الموسيقى هو تلك النقرات التي تتتالي من خفيف وثقيل مصاحبة للنغم —  
حوارزمي ص ١٤٠ - ١٤١  
(٨) كلمة معربة عن اليونانية : στοιχειον = الأهل أو الاسطقس أو العنصر أو الجزء  
(٩) في الأصل يمكن أن تقرأ : الواجب ، وقد عدلت عن هذه القراءة ، لأن محور كتاب  
الكندي في الفلسفة الأولى هو الواحد الحق والواحد بفعل مؤثر خارجي ، وهو ليس واحداً  
بالحقيقة ، بل بفعل الواحد الحق — راجع ما تقدم ص ١٢٨ فما بعدها وص ١٦١ ، ١٦٢

العلم — وجدان الأشياء بحقائقها .  
الصدق — القول الموجب ما هو والسالب ما ليس هو ؛ وهو أيضاً إيماناً بآيات  
شيء ليس هو ، وإيماناً نفي شيء عن شيء هو له<sup>(١)</sup> .  
الكذب — القول الموجب ما ليس هو والسالب ما هو .  
الجذر<sup>(٢)</sup> — هو الذي إذا ضوعف مقدار ما فيه من الأحاد عاد المال الذي  
هو جذره .

الفريزة — طبيعة حالة في القلب ، أُرعدت فيه لينال به<sup>(٣)</sup> الحياة .  
الوهم — وقوف شيء للنفس بين الإيجاب والسلب ، لا يميل إلى واحد منهما .  
القوة — ما ليس بظاهر ، وقد يمكن أن يظهر عما هو فيه بالقوة .  
الأزلى — الذي لم يكن ليس ، وليس يحتاج في قوامه إلى غيره ؛ والذي لا يحتاج  
في قوامه إلى غيره فلا علة له ، وما لا علة له فدايم أبداً<sup>(٤)</sup> .  
العلل الطبيعية أربع<sup>(٥)</sup> — ما منه كان الشيء ، أعني عنصره ؛ وصورة الشيء  
التي بها هو ما هو ؛ ومبتدأ حركة الشيء التي هي علته ؛ وما من أجله فعل الفاعل  
مفعوله .

الفلك — عنصر وذو صورة ، فليس بأزلى<sup>(٦)</sup> .  
المُحال<sup>(٧)</sup> — جمع المتناقضين في شيء ما في زمان واحد وجزء وإضافة واحدة .

(١) يخيل إلى أن هنا تناقضاً ، ولكني لم أعدل شيئاً من النص ، لأنه يمكن أن يفهم  
بتأويل بعيد .  
(٢) يعرف الحوارزمي (ص ١١٥) الجذر بأنه : كل ما تضربه في نفسه ؛ والمال بأنه : كل  
ما يجمع من ضرب عدد في نفسه  
(٣) هكذا في الأصل ، وقد أبقيتها كما هي  
(٤) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ١١٣ مما تقدم . والجرجاني متأثر في تعريفه للأزلى  
بتعريف الكندي وإن كان يفصل أكثر منه  
(٥) في الأصل : أربعة . وهذه العلل هي : المادية ، والصورية ، والفاعلة ، والغائية  
— بحسب الاصطلاح الفلسفي بعد الكندي  
(٦) هذه فكرة أساسية عند الكندي القائل بحدوث العالم كله وتناهيته في الزمان والمكان  
— راجع مقدماتنا  
(٧) قارن الجرجاني ص ١٣٨ ؛ والتطابق عند الحوارزمي أدق ، ص ٨٤ .

الفهم — يقتضى الإحاطة بالمقصود إليه .

الوقت <sup>(١)</sup> — نهاية الزمان المفروض للعمل .

الكتاب — فعل شئ موضوع مـ ر م م <sup>(٢)</sup> انفصول الأصوات ونظمها وتفصيلها

الاجتماع — معلول <sup>(٣)</sup> بالطبع للمحبة .

الكل — مشترك لمشتبه الأجزاء وغير المشتبه الأجزاء <sup>(٤)</sup> .

الجميع — خاص للمشتبه الأجزاء <sup>(٥)</sup> .

الجزء — لما فيه الكل .

البعض — لما فيه الجميع <sup>(٦)</sup> .

وكل هذا يقال على كل واحد من القاطيغورياس بما يستحق <sup>(٧)</sup> .

المماسية — توالى جسمين ليس بينهما [ من ] طبيعتها ولا من طبيعتها غيرها إلا ما لا يدركه الحس ؛ وأيضاً هو تنهاى نهايات الجسمين إلى خط مشترك بينهما .

الصديق — إنسان هو أنت إلا أنه غيرك ، حيوانى موجود واسم على غير

معنى <sup>(٨)</sup> .

(١) هذا هو التعريف القديم للزمان عند المتكلمين ، في معارضتهم لتعريف أرسطو وفلاسفة الإسلام — قارن الجرجاني ص ٧٧ ، ١٧٢ ، وانظر تعريف الوقت عند معتزلة عصر الكندي — مقالات الإسلاميين للأشعري ص ٤٤٣ ، ومقدمة الطبرى لتاريخه ، حيث يعرف الزمان ومقداره .

(٢) غير مشکولة في الأصل ؛ وفي اللغة رسم ( بتشديد السين ) الثوب يعنى خططه . ويجوز أن تكون الكلمة محرفة عن : برسم أو يرسم .

(٣) في الأصل : علة — ولما كان هذا يناقض تعريف المحبة فيما تقدم فقد أصلحت الكلمة

(٤) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ١٢٦ — ١٢٧

(٥) في الأصل : الجعم — ونجد في الفلسفة الأولى ( ص ١٢٧ ) خلاف هذا ، حيث

يقول الكندي إن الجميع لا يطلق إلا على المتحد غير المشتبه الأجزاء .

(٦) راجع الفلسفة الأولى ص ١٢٧ لتجد تفصيلاً أكثر من ذلك — على أن هذه التفرقة

الدقيقة بين استعمال الجزء والبعض لها دلالاتها في محاولة تحديد الاصطلاحات ؛ ويحسن الرجوع إلى

مشكلى المعتزلة المعاصرين للكندى — خصوصاً العلاف — وذلك لمعرفة استقلال الكندي ؛

فidel كتاب الانتصار على أن معتزلة ذلك العصر لم يفرقوا بين استعمال البعض والجزء ،

والجميع والكل .

(٧) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ١٢٧ — ١٢٨ فما بعدها

(٨) هكذا النص — ولعله يقصد أن الصديق بحسب هذا المعنى فكرة فهم بها الصداقة .

الظن — هو القضاء على الشئ من الظاهر — ويقال : لا من الحقيقة —

والتبيين من غير دلائل ولا برهان ، ممكن عند القاضى بها <sup>(١)</sup> زوال قضيته .

العزم — ثبات رأى على الفعل .

اليقين — هو سكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان .

الضرب — هو تضعيف أحد العددين بما فى الآخر من الأحاد .

القسمة — تفريق أحد العددين على الآخر ، وتفريق بعض العدد على بعضه

أو غيره .

الطب — مهنة قاصدة لإشفاء <sup>(٢)</sup> أبدان الناس بالزيادة والنقص <sup>(٣)</sup> وحفظها على الصحة .

الحرارة — علة جمع الأشياء من جوهر واحد وتفريق الأشياء التى من جواهر مختلفة .

البرودة — علة جمع الشئ من جواهر مختلفة وتفريق <sup>(٤)</sup> التى من جوهر واحد .

الييس — علة سهولة انحصار الشئ بذاته وعسر انحصاره بذات غيره

الرطوبة <sup>(٥)</sup> — علة سهولة اتحاد الشئ بذات غيره وعسر انحصاره بذاته

الانثناء — تقارب الطرفين إلى قدام وخلف .

الكسر — انفصال الهيولى بأقسام كثيرة صغيرة القدر .

الضغند <sup>(٦)</sup> — انضمام أجزاء الهيولى لعلتين : إما أن تكون أجزاءها غير

(١) هكذا فى الأصل ، وكان يخطر لى تغيير الضمير فى هذه الكلمة — إذن يمكن أن يكون للكلام وجه آخر أيضاً

(٢) أشنى فلان فلانا طلب له الشفاء

(٣) كنت ميلاً فى أول الأمر إلى قراءة الكلمة : والنقض ثم عدلت نظراً للتقابل فى العبارة ، رغم نقطة واضحة تحت الصاد ، وذلك بحسب مايل

(٤) فى الأصل : التفريق ، مع الضرب على الألف واللام

(٥) قارن مادة ييوسة ورطوبة عند الجرجاني ص ١٧٤ ، ٧٥ .

(٦) هكذا فى الأصل — وفى اللغة ضغده يضغده ضغداً بمعنى خنقه أو عصر حلقه ، ويجوز أن تكون لنة فى ضغظ أو تحريفها عنها

ممكنة للتقارب ، فإذا عرض لها عارض تقارب أجزاؤها ، يسمى ذلك عَصَواً<sup>(١)</sup> ، أو لأن يكون كالوعاء مملوئاً فينضم أجزاؤها ، يسمى ذلك عَصَواً .

الانجذاب — مواتاة بالانعطاف إلى أى ناحية انعطفت ، كالثوب أى جزء كان منه بالانعطاف إلى أى ناحية عطفه الجاذب إليها .

الرائجة — خروج هواء مُحْتَقِن<sup>(٢)</sup> في جسم عارض فيه ، مخالطة له قوة ذلك الجسم .

الفلسفة — حدّها القدماء بعدة حروف :  
(أ) إما من اشتقاق اسمها ، وهو حب الحكمة ، لأن «فيلسوف» هو مركب من فلا ، وهى مُحِيبٌ ، ومن سوف ، وهى الحكمة<sup>(٣)</sup> .

(ب) وحدّوها أيضاً من [جهة]<sup>(٤)</sup> فعلها ، فقالوا : إن الفلسفة هى التشبّه بأفعال الله تعالى ، بقدر طاقة الإنسان — أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة .

(ج) وحدّوها أيضاً من جهة فعلها ، فقالوا : العناية بالموت ؛ والموت عندهم موتان : طبعى ، وهو ترك النفس استعمال البدن ؛ والثانى إماتة الشهوات — فهذا هو الموت الذى قصدوا إليه ؛ لأن إماتة الشهوات هى السبيل إلى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء : اللذة شرٌّ . فباضطراب<sup>(٥)</sup> أنه إذا كان للنفس

(١) هذه الكلمة ، ونظيرتها بعدها فى الأصل هكذا ؛ فإن لم تكن تحريفاً عن : عصراً ، أو ضعفاً ، فى اللغة : عصا الجرح شدة وعصا القوم جمعهم .  
(٢) هكذا فى الأصل ، لكن لا نقط إلا على الذن — والمحتقن المحبوس . ويجوز أن تقرأها : محتقن ، على أن الناسخ لا يحفل بإبقاء الياء رغم التنوين .  
(٣) لا تكاد توجد عند من شرح معنى لفظ فلسفة من العرب كتابة عربية صحيحة لجزء من الكلمة اليونانية . فهذا ما يقوله الكندى مع أنه يقال إنه كان يعرف اليونانية . والحوارزى (ص ٧٩) مثلاً يقول إن لفظ الفلسفة من فلاسوفيا اليونانية . والحق أن الكلمة اليونانية . هى فيلوسوفيا ، وهى من فيلوس ومعناها المحب أو المؤثر ، ومن سوفيا ومعناها الحكمة — هذا إذا اقتصرنا على وجه واحد من وجوه معنى اللفظتين بالعربية .

(٤) زيادة بحسب ما يلى

(٥) فى الأصل : شرف باضرار ؛ وقد تركتها هكذا فى نشرة سابقة ، حتى نبّه الزميل الدكتور الاهوانى (معانى الفلسفة ط . القاهرة ١٩٤٧ ص ٤٢) إلى هذا التصحيح الذى أسجله له هنا شاكرًا ؛ ولا بد من تصحيح النص الذى نقله فى ص ٤١ طبقاً لتصحيحنا له بعد هذا بقليل .

استعمالان<sup>(١)</sup> : أحدهما حسى والآخر عقلى ، كان<sup>(٢)</sup> مما سعى الناس لذّة ما يعرض فى الإحساس ، لأن التشاغل بالذات<sup>(٣)</sup> الحسية تركّ للاستعمال العقل .

(د) وحدّوها أيضاً من جهة العلة<sup>(٤)</sup> ، فقالوا : صناعة الصناعات وحكمة الحكم .

(هـ) وحدّوها<sup>(٥)</sup> أيضاً فقالوا : الفلسفة معرفة الإنسان نفسه ؛ وهذا قول شريف النباهة بعيد الغور : مثلاً أقول : إن الأشياء إذا كانت أجساماً ولا أجساماً<sup>(٦)</sup> ، وما لا أجسام إما جواهر وإما أعراض ، وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض ، وكانت النفس جوهرًا لا جسمًا ، فإنه<sup>(٧)</sup> إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه والعرض الأول والجوهر الذى هو لا جسم ؛ فإذا علم ذلك جميعاً ، فقد علم الكل ؛ ولهذا العلة سعى الحكماء الإنسان العالم الأصغر<sup>(٨)</sup> .

(و) فأما ما يحدّ به عين<sup>(٩)</sup> الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية ، إنيّاتها وما يثبّتها وعللها ، بقدر طاقة الإنسان<sup>(١٠)</sup> .

(١) فى الأصل : استعمال احدها ، وقد صححتها بحسب المعنى

(٢) فى الأصل : وكان

(٣) فى الأصل : بالذات ، وهو خطأ

(٤) هكذا فى الأصل ، ولعله يقصد أصلها وحقيقتها أو غايتها

(٥) فى الأصل : وحدوا

(٦) هكذا فى الأصل — وقد أبقيتها ، لأن ذلك جائز لغة . وإن كان مع نكلف فى فهم المعنى

(٧) يعنى الإنسان

(٨) هذا تفسير فلسفى خالص لعبارة : « أعرف نفسك » المشهورة ، وهو غير ما يعرفه

الصوفية أو أصحاب العلوم الحفية وأهل التأويل

(٩) فى الأصل : عن ، وعبارة : « به عن الفلسفة » مكررة ؛ ولعله يقصد بهين الفلسفة ذاتها وماهيتها أو موضوعها

(١٠) وإذن فالكندى يذكر ستة تعريفات للفلسفة ؛ وهى تكاد تشمل كل ما قيل فى تعريفها ولا ينقصها إلا ذكر تعريف أرسطو للفلسفة بمعناها الخاص ذكرًا صريحًا ، أعنى الفلسفة الأولى التى هى العلم بالموجود بما هو موجود — أى من حيث هو — وتعريف الرواقين المشهور للفلسفة بأنها معرفة الأمور الإلهية والإنسانية ، ويجد القارىء التعريف الثانى عند الفارابى (أنظر رسالة ماينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ط . القاهرة ١٣٢٥ هـ ص ٦٢) ، والثالث موجود معناه عند ابن سينا ، وهو ينسبه لأفلاطون (راجع رسالة ابن سينا فى دفع الغم من الموت ، =

السؤال عن الباريء ، عز وجل ، في هذا العالم ، وعن العالم العقلي ؛ وإن كان في هذا العالم شيء <sup>(١)</sup> فكيف هو الجواب عنده <sup>(٢)</sup> ؛ هو كالنفس في البدن ، لا يقوم شيء من تديره <sup>(٣)</sup> إلا بتدير النفس ، ولا يمكن أن يُعلم <sup>(٤)</sup> إلا بالبدن بما يرى من آثار تدير النفس [ فيه ] <sup>(٥)</sup> ، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تديرها فيه <sup>(٦)</sup> — فهكذا العالم المرئي لا يمكن أن يكون تديره إلا بعالم لا يُرى ، والعالم الذي لا يُرى لا يمكن أن يكون [ معلوما ] <sup>(٧)</sup> إلا بما يوجد في هذا العالم من التدير والآثار الدالة عليه <sup>(٨)</sup> .

الخلاف — مُعطى الأشياء غيرية أو غيراً .

الغيرية — فيما يعرض فيما انفصل <sup>(٩)</sup> بالعقل الجوهرى ، مثلاً : الناطق غير لا ناطق ، والإنسان غير الفرس .

== ط . ليدن ١٨٩٩ ص ٥٢ ) . على أن الأربعة التعاريف الأولى التي ذكرها الكندي توجد مع غيرها ضمن تعريفات الفلسفة في المقدمات التي كانت تكتب للتفاسير والشروح الفلسفية في القرنين الخامس والسادس بعد الميلاد ( راجع مقدمة كتاب Ueberweg, Grundriss... أما التعريف الخامس فهو الحكمة المشهورة المأثورة عن سقراط وغيره ؛ وأما الثاني والثالث فشهوران عن أفلاطون ، وأما السادس فهو أقرب لفهم أفلاطون للفلسفة ( راجع مثلاً محاوراته الآتية . Protagoras, 335d, Politeia 480a, 484d. , Phaidr. 278d. )

(١) هكذا في الأصل — وقد تركتها ، لأن المعنى قد يفسر بذلك

(٢) هكذا النص ، ولعل الضمير يعود على السؤال

(٣) الضمير يعود على البدن

(٤) في الأصل غير منقوطة ولا مشكولة ، والمقصود النفس فيما اعتقد

(٥) زيادة للإيضاح ، وطبقاً لما يلي

(٦) يجوز أن يكون في الجملتين المتقدمتين تكرار أو أن يكون قد سقط بعض الكلام

(٧) زيادة للإيضاح وممايرة لمنطق الفكرة

(٨) ومن الغريب أن هذا الاستدلال يشبه — بحسب ما في الأخبار — مدار بين الجهم وبين أحد السمنية الذي سأل الجهم عن كيفية معرفته بالله ، فأجاب مستنداً إلى مسألة الروح والجسد ؛ وقد ذكر ابن حنبل ذلك ، وأشار إليه ابن الرضى في النية والأمل باختصار ومع تعديل — راجع الفصل الخاص بالجهمية من كتاب مذهب الدولة عند المسلمين ، ط . القاهرة ١٩٤٦ م ١٢٩ — ١٣٠ ) ومن الغريب أن شيئاً كهذا يُنسب للإمام أبي حنيفة في مناقشة بينه وبين دهرى ، كما جاء في آخر مخطوط لكتاب الفقه الأكبر بحسب مخطوط باريس رقم ١١٢٢ م ٩٩ و —

(٩) يعنى اقسام وتمايز

الغيرية — هي العارضة فيما انفصل بعرض : إما بذات <sup>(١)</sup> واحدة وإما في ذاتين ؛ أما في ذات واحدة فكالذي كان حاراً ، فصار بارداً — فإنه عرضت له غيرية لتغاير أحواله ، وهو في جميع الحالتين لم يتبدل ؛ وأما الشيء العارض في شيئين فكالماء الحار والماء البارد — فإن كل واحد منهما بالطبع غير صاحبه ، لأنهما جميعاً ماء ، ولكن عرضت لهما الغيرية ، ما أن <sup>(٢)</sup> أحدهما بارد والآخر حار .

الشك <sup>(٣)</sup> — هو الوقوف على حد الطرفين من الظن مع تهمة ذلك الظن .  
الخاطر <sup>(٤)</sup> — علته السامح <sup>(٥)</sup> .

الإرادة — علته الخاطر .

الاستعمال — علته الإرادة ، وقد يمكن أن يكون علة لخطرات أخر ، وهو الدور ، يلزم جميع هذه العال [ التي ] <sup>(٦)</sup> هي فعل الباري ، ولذلك نقول إن الباري عز وجل صير مخلوقاته بعضها سواح لبعض ، وبعضها مستخرجة لبعض ، وبعضها متحركة ببعض <sup>(٧)</sup> .

إرادة المخلوق — هي قوة نفسانية تميل نحو الاستعمال عن سائحة ، أملت إلى ذلك <sup>(٨)</sup> .

الحجة — مطلوب النفس ، وامتمة القوة التي هي اجتماع الأشياء ، ويقال : هي حال النفس فيما بينها وبين شيء يجذبها إليه .

(١) هكذا في الأصل — والمعنى : في ذات

(٢) هكذا في الأصل ، ولذلك وجه من حيث اللغة والفكرة ، فتركها — ويجوز أن يكون الصواب : فإن

(٣) قارن مادة : شك ، عند الجرجاني ص ٨٧

(٤) الخاطر ما يخطر في القلب من تدير أو أمر وهو الهاجس أيضاً

(٥) السامح الرأي العارض في يسر — ومن الطريف ترتيب الكندي لهذه العوامل من حيث القوة والضعف ومن حيث انبناء بعضها على بعض

(٦) زيادة رأيت أنها لا بد منها للإيضاح

(٧) راجع في هذه الفكرة الأساسية للكندي رسالته في التفاعل الحق الأول ... الخ

(٨) قارن تعريف الإرادة فيما تقدم — وهناك تعريف للإرادة بالمعنى المطلق ، وهنا — كما يقول الكندي — تعريف للإرادة الإنسانية أو نحوها . قارن في هذا رأى ابن سينا في الإرادة في رسالة القدر ورأى ابن رشد في كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة » — القضاء والقدر .

العشق — إفراط المحبة .

الشهوة — هي مطلوب القوة المحيية وعلة تكاملها السببية<sup>(١)</sup>، هي مشتقة من الشهوة، وهي إرادة نحو المحسوسات؛ ويقال: إن الشهوة هي الشوق، على طريق الانفعال، إلى استزادة ما نقص من البدن وإلى تنقص<sup>(٢)</sup> ما زاد فيه — نريد بالانفعال أنه شيء يجري على خلاف ما يجري به الأمر الذي بالفكر والتميز.

المعرفة — رأى غير زائل .

الاتصال — هو اتحاد النهايات .

الانفصال — تباين المتصل .

الملازمة — إمساك نهايات الجسمين جسما بينهما .

الغضب<sup>(٣)</sup> — غليان دم القلب لإرادة الغيظ .

الحقد — غضب يبقى في النفس على وجه الدهر<sup>(٤)</sup>

الذحل<sup>(٥)</sup> — هو حقد يقع معه ترصد<sup>(٦)</sup> فرصة الانتقام؛ واسم الذحل في اللغة اليونانية مشتق من الكون والرصد<sup>(٦)</sup>

الضحك — اعتدال دم القلب في الصفاء، وانبساط النفس، حتى يظهر

سرورها؛ وأصله بالفعل الطبيعي

(١) قراءة اجتهدية — ويمكن أن تفهم الكلمة على أكثر من وجه . وكنت قد اقترحت

قراءتها في نشرة سابقة: الشبهة أو الشهوة، ولكنني عدلت عن ذلك، وإن كان له وجه

(٢) هكذا في الأصل، لكن بدون شكل ولا نقط كاف، وتحت الصاد نقطة

(٣) الجرجاني ص ١٠٨: الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب

(٤) ولعل الذي يقابل الحقد في اليونانية هو كلمة  $\muνησιχαχία$  ومعناها حمل الإنسان

للغضب في نفسه وتذكره له

(٥) الذحل بسكون الذال هو الثأر أو العداوة والحقد

(٦) لم يكن من السهل على تحديد الكلمة اليونانية المقابلة للذحل، نظرا لكثرة الكلمات

التي تدل على البغض، فأرشدني الزميل الفاضل الاستاذ أمين سلامة أمين حجرة القواعد بمكتبة

جامعة فؤاد إلى كلمة:  $\lambdaοχη$  (= الحفيظة) المشتقة من فعل يوناني:  $\lambdaοχᾶν$  ومعناه

الترصد، فللزميل الشكر الجزيل

الرضا — اسم مشترك يقال على مضادة<sup>(١)</sup> السخط، ويقال على الانفراد وعلى غير ذلك؛ والمضادة للسخط هو<sup>(٢)</sup> قناعة النفس لما كانت غير قنعة به لعرض أحدث لها القناعة بنوع من المضادة .

الفضائل الإنسانية — هي الخلق الإنساني الحمود<sup>(٣)</sup>؛ وهي تنقسم قسمين أوليين: أحدهما في النفس، والآخر مما<sup>(٤)</sup> يحيط ببدن الإنسان من الآثار الكائنة عن النفس .

أما القسم الكائن في النفس فينقسم ثلاثة أقسام: أحدها الحكمة، والآخر النجدة، والآخر العفة؛ وأما الذي يحيط<sup>(٥)</sup> بذى النفس فالآثار<sup>(٦)</sup> الكائنة عن النفس، والعدل فيما أحاط بذى النفس<sup>(٧)</sup> .

وأما الحكمة فهي فضيلة القوة [النطقية]<sup>(٨)</sup>، وهي علم الأشياء الكلية . بحقائقها واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق .

أما النجدة — فهي فضيلة القوة الغليية<sup>(٩)</sup>، وهي الاستهانة بالموت في أخذ ما يجب أخذه، ودفع ما يجب دفعه .

وأما العفة — فهي تناول الأشياء التي يجب تناولها لتربية أبدانها وحفظها بعد التمام واثمار أمثالها والإمساك عن تناول غير ذلك<sup>(١٠)</sup> .

(١) هكذا في الأصل، ويجوز أن تقرأ على أنها مصدر ضاد أو على أنها اسم فاعل مضاف إليه الضمير .

(٢) في الأصل: هكذا — وقد أبقيتها

(٣) في الأصل: الحمودة

(٤) يمكن قراءتها: ما، ولعل الصواب: فيما

(٥) هكذا في الأصل ويمكن أن تكون تحريفا عن: بدن، وهو غير مألوف

(٦) في الأصل: بالآثار

(٧) هكذا الجملة، ويجوز أن يكون قد سقطت كلام، ويمكن قراءة النص على نحو آخر

وتصحیح آخر

(٨) زيادة يتطلبها المعنى، وذلك بحسب ما يلي

(٩) نلاحظ أن السكندى يستعمل كلمة النجدة بدلا من كلمة الشجاعة الكثيرة الاستعمال

بعد ذلك، كما أنه لا يستعمل عبارة: « القوة الغليية » الشهيرة فيما بعد

(١٠) هكذا النص، ومعناه واضح، رغم قصور العبارة

وكل واحدة من هذه الثلاث سور<sup>(١)</sup> للفضائل .

الفضائل — لها طرفان : أحدهما<sup>(٢)</sup> من جهة الإفراط ، والآخر من جهة التقصير ؛ وكل واحد منهما خروج عن الاعتدال ، لأن حد الخروج عن الاعتدال مقابل للاعتدال بأشد أنواع المقابلة تَبَايُفًا — أعنى الإيجاب والسلب ، فإن الخروج عن الاعتدال رذيلة ، وهو يتقسم قسمين متضادين : أحدهما الإفراط والآخر التقصير .

[أما<sup>(٣)</sup> الخلق الخامس<sup>(٤)</sup> في النطقية [المفاير] للاعتدال فهي الجربرة والحيل والمواربة والمخادعة وما كان كذلك .

فأما الاعتدال من جهة الفلسفة — أعنى اعتدال الطينة<sup>(٥)</sup> :

للنجدة خروج<sup>(٦)</sup> القوة الغلبية عن الاعتدال ، وهي رذيلة الاعتدال ، وهو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما من جهة السرف وهو التهور والهوج<sup>(٧)</sup> ؛ وأما الآخر فهو من جهة التقصير ، وهو الجبن .

وأما غير الاعتدال في العفة فهي رذيلة أيضاً مضادة للعفة ؛ وهي تنقسم قسمين : أحدهما من جهة الإفراط ، وهو ينقسم ثلاثة أقسام ، ويعمها الحرص : أحدها الحرص على المآكل والمشرب ، وهو الشره والنهم وما سمي كذلك ؛ ومنها الحرص على النكاح من حيث سنج ، وهو الشبق المنتج العهر ؛ ومنها الحرص

(١) في الأصل : الفضائل — وقد آثرت تصحيحها على معنى أن كل فضيلة مما تقدم تشمل

تحتها فضائل أخرى ، وهذا مشهور عند فلاسفة الإسلام الأخلاقيين

(٢) في الأصل : أحدها

(٣) هذه الكلمة والتي بعدها زياده مقترحة لفهم المعنى

(٤) قراءة اجتهدية — ولعله يقصد أن هذا هو الخلق الخامس للنفس الناطقة ، وهو رذيلتها —

أعنى استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي وكما لا ينبغي وهو ما يسمى الجربرة ؛ ( راجع مثلاً كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ط . القاهرة ١٢٩٨ ص ١٦ ، وكتاب تهذيب الأخلاق لأبي زكريا يحيى بن غدي ص ١٦ وما بعدها ) — والجربرة هي الخداع والخبث ، كما في محيط المحيط ؛ وهو لفظ فارسي معرب

(٥) هكذا في الأصل ، ويجوز أنه لا يقصد الطينة بمعناها الحرفي بل بمعنى الاستعداد

(٦) في الأصل : النجدة وخروج ، والمعنى واضح ، رغم عدم الإحكام في العبارة ، وهو أن لكل فضيلة طرفين ، هما رذيلتان

(٧) الأهوج هو الأعق وهو أيضاً الشجاع الذي يرمى بنفسه في الحرب

على القنينة ، وهو الرغبة الذميمة الداعية إلى الحسد والمنافسة ، وما كان كذلك ؛ و [أما<sup>(١)</sup> الآخر الذي من جهة التقصير فهو الكسل وأنواعه .

فضيلة هذه القوى النفسانية جميعاً الاعتدال المشتق من العدل .

وكذلك الفضيلة فيما يحيط بذى النفس من الآثار الكائنة<sup>(٢)</sup> عن النفس هي العدل في تلك الآثار ، أعنى في إرادات النفس من غيرها وبغيرها ، وأفعال النفس في هذه المحيطة بذى النفس ؛ فأما الرذيلة في هذه المحيطة بذى النفس فالجور المضاد للعدل فيها .

فإذن الفضيلة الحقيقية الإنسانية [هي<sup>(٣)</sup> في أخلاق النفس و [في] الخارجة عن أخلاق النفس إلى ما أحاط بذى النفس .

قول الفلاسفة في الطبيعة : تُسمّى الفلاسفة الهيولي طبيعة ، وتسمى الصورة طبيعة ، وتسمى ذات كل شيء من الأشياء طبيعة ، وتسمى الطريق إلى السكون طبيعة ، وتسمى القوة المدبرة للأجسام طبيعة .

قول بقراط فيها : اسم الطبيعة على أربعة معان : على بدن الإنسان ، وعلى هيئة بدون الإنسان ، وعلى القوة المدبرة للبدن ، وعلى حركة النفس .

حد علم النجوم : هو ما يدل عليه قوة حركات الكواكب من زمان معلوم وعلى زمانه وعلى الزمان الآتي المحدد .

العمل — هو الأثر الباقي بعد انقضاء حركة الفاعل<sup>(٤)</sup> .

الإنسانية — هي الحياة والنطق والموت .

الملائكية<sup>(٥)</sup> — الحياة والنطق .

البهيمية — هي الحياة والموت .

(١) زيادة يتطلبها السياق

(٢) في الأصل : الكلية ، وقد صححتها طبقاً لعبارة متقدمة

(٣) زيادة يتطلبها الإيضاح

(٤) راجع أيضاً آخر رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول ... الخ وراجع تعريف الفعل والعمل فيما تقدم

(٥) في الأصل : الملائكة ، وقد صححتها قياساً على استعمال المصدر قبلها وبعدها . واني أفضل تصحيحها : ملائكة

بعد أن بدأنا نشرتنا لرسائل الكندي بكتابه « في الفلسفة الأولى » — لأنه أكبر ما بين أيدينا من رسائله ، ولأنه يمسّ الفلسفة بمعناها الحقيقي — وأعقبنا ذلك برسالته « في حدود الأشياء ورسومها » ، لتكون — بقدر ما فيها — مفتاحاً وعوناً على فهم الرسائل التالية ، سنتلو ذلك برسائله الباقية بحسب ما يكون فيها من فكرة عامة أساسية أو من تقارب أو اشتراك في الموضوع ، على نحو يساعد على معرفة مذهب « فيلسوف العرب » على اختلاف نواحيه وبقدر ما تسمح هذه الرسائل .

\* \* \*

## رسالة الكندي

في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز

### مقدمة

هذه الرسالة — على قصرها — تحوى فكرة مميزة وجوهرية في فلسفة الكندي ، ذلك أننا نجد فيها فصلاً أساسياً بين نوعين من الفاعل وبالتالي بين نوعين من الفعل .

فتمّ فاعلٌ على الحقيقة ، فعله إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن ، دون أن يتأثر هو بذلك ؛ وهو فاعل واحد ، هو الله ، وفعله هو الإبداع .

وتمّ فاعلٌ ، هو مُبدع مخلوق ، فعله التأثير في غيره ؛ ولما كان هو منفعلاً عن الفاعل الحق ، فلا جرم أن يسمى : فاعلاً ، على سبيل المجاز — وهذا شأن جميع المخلوقات .

وإذا كان مُبدع الأشياء كلها غير منفعل ، فإن الأشياء كلها بعد ذلك منفعلة ، أولها مباشرة عن الفاعل ، وبقايا بعضها عن بعض ، على تفاوت في قرب بعضها أو بعده من الفاعل الأول ، في ميدان الفعل والانفعال . ولما كانت كلها مستندة في

وجودها إلى المبدع الأول ، فهو علة انفعالها الأولى ، وهو العلة المباشرة أو غير المباشرة لكل ما يقع في الكون .

ولما كان الكندي يقول بالإبداع وبفعل المبدع في كل شيء ، فانه بهذا يخالف أرسطو وينحاز إلى الأديان وما فيها من عقيدة خلق العالم من لا شيء وتفرد الإله بالخلق ومن القول — على صورة فلسفية إجمالية — بسرّيان الفعل الإلهي في كل الأشياء .

ولا نستطيع بسهولة أن نستشف من هذه الإشارة أثراً ما للمذهب الأفلاطوني الجديد ؛ وهو أثر يسير لأننا لا نجد هنا شيئاً عن العقول أو النفوس ولا عن الفيض المتدرج ، كما نرى ذلك عند الفارابي مثلاً .

أما كيف تقع الحوادث ويسرى تأثير الفعل والانفعال في الكون ، فلعلنا لو رجعنا إلى رسالة الكندي في الإبانة عن العلة القرينة الفاعلة للكون والفساد لوجدنا أنه يقرر أن الفلك الأعلى هو المفعول الأول وأنه ، باختلاف حركات مافيه من أجرام متحركة على أنحاء معينة ، يفعل فيما دونه ، خصوصاً في عالم الكون والفساد وفيما على الأرض من الحرث والنسل . ولا يجد الكندي في هذا ما يناقض التوحيد الإسلامي ولا ما يناقض فكرة الخلق الأساسية ، مادام الفلك مُبدعاً وما دام ما يقع منه وفيه إنما يقع بإرادة الله .

أما تقسيم الكندي للفعل إلى قسمين فهو أشبه بتحديد أو وضع للاصطلاح بحسب نوعين للفعل : الفعل الذي ينتهى بوقوف فعل فاعله ، ولا يترك أثراً محسوساً ، لأنه أشبه بانفعال في الفاعل نفسه ؛ والفعل الذي يكون مصحوباً بفكر ويُقصد منه ترك أثر له ، وهذا ما يسميه الكندي باسم العمل .

وهذا هو نص الرسالة :

\* \* \*

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا بالله

رسالة الكندي

في

الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز

قال : ينبغى أن نبين ما الفعل ، وعلى كم ضرب يُقال الفعل ، فنقول :  
إن الفعل الحَقُّ<sup>(١)</sup> الأول تأييسُ الأيساتِ عن كَيْسٍ<sup>(٢)</sup> .

(١) هذه الكلمة — وكذلك نظيرتها فيما بعد — غير منقوطة في الاصل ولا مشكولة . ولا شك أنها نسبة إلى الحق ، كما تدل على ذلك أجزاء أخرى من الرسالة وكما هي طريقة الكندي في رسائل أخرى مثل رسالة « في الفلسفة الأولى » ، حيث يستعمل الحَقُّ بدلا من الحَقِيق .

(٢) من معاني التأيس ، في لغة العرب ، التأثير . وكلمة أَيْس كلمة عربية قديمة ، كان استعمالها في لغة العرب عند تدوين القواميس قليلا . غير أن علماء اللغة كانوا يعرفون أن أيس بالنسبة للشيء تستعمل بمعنى : حيث هو ، في حال كينونته ووجوده ( أعني وجودنا له ) ، وأن ليس بمعنى : حيث لا هو . وهم يستشهدون على ذلك بما حكاه الخليل بن أحمد من قول العرب : جىء بالشيء من حيث أيس وليس ، أى لا بد أن تأتي به من حيث هو موجود أو غير موجود ، كما يستشهدون بقول الخليل إن معنى لا أيس هو : لا وُجد — أى أننا لانجد الشيء . أما كلمة ليس فهي — كما ينكى عن الخليل والفرّاء — مركبة من لا ومن أيس — أعني لا أيس ؛ ثم طرحت بعض الحروف المتوسطة وألزقت اللام في الياء ، فصارت : ليس . وهي تستعمل بمعنى لا — وقد ورد استعمالها اسما عند بعض الشعراء القدماء ، فهي نافية للوجود على كل حال — راجع مثلا مادة أيس وليس في لسان العرب

وإذا كان الكندي يستعمل الأيس بمعنى الوجود والموجود ويستعمل ليس بمعنى العدم والمعدوم ، بل يشق من المصدر فعلا هو : أَيْس يؤيس تأييسا ، بمعنى إيجاد الموجودات — فلا مبرر لأن نلتبس أصلا غير عربى لكلمة الأيس ، مادام اللغويون والمؤلفون في الاصطلاحات ( كالحوارزمي في مفاتيح العلوم ص ١٨ ط . القاهرة ١٣٤٢ هـ ) يعتبرون أنها الأصل وأن كلمة ليس ترجع إليها بطريق النقي — وأقول لا مبرر ، لأنه قد يتبادر للعارفين بالاصطلاح الفلسفي عند اليونان أنها ترجع إلى كلمة οὐσία ( تنطق : أوزيا ) التي معناها الماهية أو الجوهر أو الوجود أو الوجود ، أو غيرها من الكلمات اليونانية . ويستعمل الكندي كلمة أيس وليس استعمالا جاريا =

وهذا الفعل بين أنه خاصة لله تعالى الذى هو غاية كل علة ؛ فإن تأييس الأيساتِ عن ليس ، ليس لغيره .

وهذا الفعل هو الخصوص باسم الإبداع .

فأما الفعل الحَقُّ<sup>(١)</sup> الثانى الذى يلي هذا الفعل فهو أثرُ المؤثر في المؤثر فيه فأما الفاعل الحق فهو المؤثر فيه ، من غير أن يتأثر هو بجنس من أجناس التأثير<sup>(٢)</sup> ؛ فاذن الفاعل الحق هو الفاعل مفعولاته من غير أن ينفع هو بته .

فأما المنفعَل فهو المتأثر من تأثير<sup>(٣)</sup> المؤثر ، أعني المنفعَل عن الفاعل .

فاذن الفاعل الحق الذى لا ينفع بته هو البارى ، فاعل الكل ، جل ثناؤه . وأما ما دونه ، أعني جميع خلقه ، فانها تُسمى فاعلات بالمجاز ، لا بالحقيقة ، أعني أنها كلها منفعلة بالحقيقة ؛ فأما أولها فعن باريه تعالى ، وبعضها عن بعض — فإن الأول منها ينفع ، فينفع عن إنفعاله آخر ، [ و ]<sup>(٤)</sup> ينفع عن إنفعال ذلك آخر ، وكذلك حتى ينتهى<sup>(٥)</sup> إلى المنفعَل الأخير منها ؛ فالمنفعَل الأول منها يسمى فاعلا بالمجاز للمنفعَل عنه ، إذ هو علةُ إنفعاله القريبة ؛ وكذلك الثانى ، إذ هو علة الثالث القريبة في إنفعاله ، حتى ينتهى إلى آخر المفعولات .

فأما البارى ، تعالى ، فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التى بتوسطها والتى بغير توسطها ، بالحقيقة ، لأنه فاعل لا منفعَل بته ، إلا أنه علة قريبة للمنفعَل الأول ، وعلة بتوسطها بعد المنفعَل الأول من مفعولاته .

وقد ينقسم هذا النوع من الفعل ، أعني فعل المنفعلات الذى هو بالمجاز

= بمعنى الوجود والمعدوم وكلمة المؤيس بمعنى الموجد ، في رسائل أخرى مثل كتاب الفلسفة الأولى ومثل رسالته في الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة ... الخ — راجع فهرس المصطلحات في آخر هذا الكتاب .

(١) في الاصل : التأثير ، وهو جائر

(٢) في الأصل : نأثر

(٣) زيادة لأجل السياق ، ويمكن الاستغناء عنها .

(٤) غير منقوطة في الاصل : ويجوز أيضا أن تكون : ينتهى ( أى الفعل ) ، أو تنتهى

( أى حتى نصل ) — وكذلك الكلمة التالية بعد قليل

لا بالحقيقة — إذ ليس فاعل من هذه المنفعلات فاعلا محضاً ، بل منفعل محض ،  
انفعاله علة لانفعال غيره — قسمين :

أحدهما يلزمه هذا الاسم العام ، أعني الفعل ؛ وهو ما كان يتصرم الأثر فيه مع تصرم انفعال<sup>(١)</sup> فاعله ، كالمشي للماشي ؛ فإنه إذا أمسك عن المشي تصرم المشي بتصرم انفعال<sup>(٢)</sup> الماشي ، ولم يبق له أثر في الحس .

والقسم الثاني ثبات الأثر في المنفعل بعد إمساك المؤثر ، بانفعاله عن الانفعال<sup>(٣)</sup> ، كالنقش والبناء وما أشبهه من جميع المصنوعات ، فإن النقش والبناء وجميع المصنوعات هي أثره<sup>(٤)</sup> ، أعني المنفعل الذي كان علة تأثيرها<sup>(٥)</sup> ؛ وهذا النوع من الفعل يخص باسم العمل<sup>(٦)</sup> .

وهذا كافٍ فيما سألت فيه .

تمت الرسالة ؛ والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على نبيه محمد وآله أجمعين .

## رسالة الكندي

### في إيضاح تناهي جرم العالم

#### مقدمة

هذه الرسالة خير ما يبين الخاصة الهامة في تفكير الكندي ؛ فهو تفكير يسير على المنهج الرياضي المحكم الذي يقوم على وضع المقدمات وإثباتها ، ثم البناء عليها . وفيلسوفنا يبدأ بالتنبيه على الداعي له إلى تقديم المقدمات الرياضية المألوفة في العقل والتي لا تحتاج إلى برهان ، وهذا الداعي هو قطع الطريق على المكابر من جهة ، وتسهيل الوصول إلى إيضاح ما يُراد إيضاحه من جهة أخرى . وبعد أن يمهّد الكندي بتعريف العظم والأعظام المتجانسة ، لكي يتحدد معنى ذلك أمام القارئ ، يذكر مقدمات ، هي أحكام كلية للأعظام المتجانسة . يرتبها ترتيباً منطقياً ، مثبتاً كلا منها إثباتاً منطقياً محكماً ، ومستعينا في ذلك برموز الرياضيات وبالأمثلة والرسم المبين ، وهي أربع مقدمات :

- ١ — الأعظام المتجانسة ، التي ليس بعضها أعظم من بعض ، متساوية ؛
- ٢ — إذا زيدَ على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظمٌ مجانس لها ؛ صارت غير متساوية ؛

- ٣ — لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لانهية لهما ، أحدهما أقل من الآخر ؛

- ٤ — الأعظام المتجانسة ، التي كل واحد منها متناهٍ ، جملتها متناهية .
- بعد هذا يشرع الكندي في إثبات أنه لا يمكن أن يكون جرمٌ لانهية له ؛ والدليل يتلخص في أننا لو تصورنا من هذا الجرم الذي لا نهاية له جزءاً محدوداً ، كان الباقي : إما متناهياً ، فكان الكل متناهياً بحسب المقدمة الرابعة ؛ وإما لا متناهياً . وهنا إذا زيدَ عليه ما فصل منه بالوهم ؛ كان الحاصل كما كان أولاً ، أعني لا متناهياً ؛ لكنه بعد الإضافة أكبر منه قبلها ، طبقاً لما يثبته الكندي

(١) و (٢) و (٣) هكذا في الأصل — والمقصود هو فعل الفاعل . على أنه يظهر لي أن الكندي — باستعماله كلمة الانفعال هذه — يريد أن يتمشى مع الفكرة الأساسية في رسالته ، وهي أن كل ما عدا الله فهو منفعل ، وإن كان فاعلاً فيما دونه .

(٤) في الأصل : هي أثرها — وقد قرأتها اجتهداً بحسب الفكرة وبحسب طريقة الناسخ بوجه عام ، وآثرت تصحيحها : أثره ، ليعود الضمير على الانفعال أيضاً .

(٥) في الأصل : تأثيرها — دون أي تقط

(٦) قارن تعريف العمل والفعل في رسالة الكندي « في حدود الأشياء ورسومها »

ضمننا في المقدمة الثالثة ؛ وإذن فاللامتناهى أكبر من اللامتناهى — وهذا خلاف لما تثبته المقدمة الأولى والثالثة .

وينتهى فيلسوفنا أخيراً إلى إثبات أن جرم العالم متناهٍ بالضرورة .  
هذه الرسالة ، على اختصارها ومع كونها مختصرة بالنسبة لغيرها ، مستغنية بنفسها ، كما ينوه الكندي في آخرها ؛ وقد قدمتها على الرسالتين التاليتين لها ، لأنها تثبت هي والرسالة التالية قضايا داخلية في الرسالة التي بعدها .

بسم الله الرحمن الرحيم

وحسبنا الله وحده

رسالة الكندي

إلى أحمد بن محمد الخراساني<sup>(١)</sup> في إيضاح تنهاى جرم العالم

إن الأشياء المألوفة ، أيها الأخ المحمود ! أخرى ما قدمت في إيضاح مادعت الحاجة إلى إيضاحه ؛ ولأن كثيراً ممن صيرت له الأوائل المألوفة مقدمات لبراهين ما عرضت الحاجة إلى إيضاحه ، تضطروهم إليه<sup>(٢)</sup> اللجاجة<sup>(٣)</sup> والنكوص<sup>(٤)</sup> عن الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وانكارها ومسألة البرهان على تصحيحها إذ كانت أسباب إيضاح مقالاتهم ، قدمننا<sup>(٥)</sup> من بسط القول ، وأوقفنا<sup>(٦)</sup> تحت

(١) لم أستطع الاهتداء بعد إلى معرفة هذا الشخص

(٢) هكذا هذه الكلمة في الأصل ، وهي في أغلب الظن زائدة

(٣) يبدو رسم الكلمة في الأصل : الحاجة . ولكن لعلها تحريف عن الحاجة أو اللجاجة وهي التماذى في الخصومة والجدال ، عنادا ومكابرة

(٤) في الأصل النكوث بدون نقط ، ولكن نظراً لأنها لا تتعدى بمن فقد آثرت تصحيحها : النكوص . وقد يجوز أن تكون تحريفاً عن السكوت ، لولا أنه ليس بين اللام والكاف إلا نبذة واحدة

(٥) لعل هذا هو جواب لأن ، قبل هذا بأسطر

(٦) هكذا في الأصل — ويجوز أن تكون تحريفاً عن أوقفنا ، بمعنى وضعنا

الحس ما يظنه من عرض له ما ذكرنا ، براهين<sup>(١)</sup> أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند الناس كلهم أو جلهم أو المحمودين منهم غير محتاجة إلى براهين ، لتجسيم أدواء<sup>(٢)</sup> الألفاظ ، وليكون السبيل إلى ما أحبت أن أوضحه لك من أنه لا يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له — كما ظن كثير ممن لم يتخرج في صناعة الرياضيات ولم يتفقه المقاييس المنطقية ، ولم يقف آثار الطبيعة — قريبة سهلة المسالك غير ملتبسة المعالم ، وبالله توفيق وجداننا كل حق وتأييدنا كل مطلوب .

فلنقدم الآن الشرائط الوضعية<sup>(٣)</sup> ولنبين معانيها التي نقصد بها قصدها ، لئلا يلزم أقاويلنا اللبسُ باشتباه الاسم فأقول :

\* \* \*

إن قولنا في هذه الصناعة : « عِظَم »<sup>(٤)</sup> إنما نعني به أحد ثلاثة أشياء : إما ماله طول فقط ، أعني [به] الخط ؛ وإما ماله طول وعرض فقط ، أعني به السطح ؛ وإما ماله طول وعرض وعمق ، أعني به الجرم .

وأقول إنا نعني بقولنا : « أعظما متجانسة »<sup>(٥)</sup> الأعظام التي هي خطوط كلها أو سطوح كلها أو أجرام<sup>(٦)</sup> كلها ؛ لأن جنس الخطية يقع على الخطوط كلها ولا يقع على السطوح ولا على الأجرام ؛ وجنس السطحية يقع على السطوح كلها ، ولا يقع على الخطوط ولا على الأجرام ؛ وجنس الجسمية يقع على الأجرام كلها ، ولا يقع على الخطوط والسطوح . فأما الجنس الواقع عليها كلها فالعِظَم ، الذي هو واقع على الخط والسطح والجرم ؛

(١) يجوز أن يكون قد سقط قبل هذه الكلمة شيء آخر ، مثل : من أو : وذكرنا ، أو لعلها : براهين — أو لعلها أخيراً أن تكون بدلا من ما الأول في الجملة السابقة

(٢) كلمة لتجسم غير منقوطة أصلا ، فلهذا أيضا : لتجسم — وكلمة أدواء تنقصها الهمزة . وحسب الداء قطعه واستأصله بالدواء

(٣) لعله يقصد بهذه العبارة المقدمات التي لا بد من وضعها والاتفاق على قبولها ، قبل الكلام في البرهان

(٤) و (٥) هكذا في الأصل ، وكلاهما جائز لغويا

(٦) في الأصل : خطوطاً و سطوحاً وأجراماً — وهو خطأ نحوي

فالأعظام المتجانسة إنما تعنى بهما ما وقع تحت جنس واحد<sup>(١)</sup> من أجناس الأعظام، أعنى خطأ أو سطحا أو جرما .  
فنقول الآن قولاً كلياً على الأعظام المتجانسة :

\* \* \*

[ ١ ] [الأعظام المتجانسة]<sup>(٢)</sup> التي ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية .  
المثال : أن عظمى ا و ب متجانسان<sup>(٣)</sup> ، وليس أحدهما بأعظم من الآخر ؛  
فأقول إيهما متساويان .

البرهان : أنهما إن لم يكونا متساويين ، فأحدهما أعظم من الآخر ؛ فليكن ا أعظم من ب ، إن أمكن ذلك ، ف ا أعظم من ب ؛ وقد تقدم أنه ليس بأعظم منه — هذا خلف لا يمكن ، فهما إذن متساويان ، وذلك ما أردنا أن نبين ا ب .

[ ب ] إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس<sup>(٤)</sup> لها ، صارت غير متساوية .

قضية حق<sup>(٥)</sup> ؛ فإن لم تكن كذلك كانت نقيض ذلك ، فيكون إذن إن زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس<sup>(٥)</sup> لها ، كانت متساوية ؛ فيجب إذن أن جزء الشيء مساوٍ لأكمله أو أعظم من كله .

والمثال : أن عظمى ا و ب متجانسان متساويان<sup>(٦)</sup> ، وقد زيد على عظم ا عظم مجانس لهما وهو عظم ج ؛ فأقول : إن ا ج أعظم من ب .

البرهان : أنه لا يمكن غير ذلك ؛ فإن أمكن ؛ فإما أن يكون ب مساوياً<sup>(٧)</sup> ا ج أو أعظم منه .

(١) في الأصل : واحدة

(٢) زيادة للايضاح — ولا ضرورة لها ، إذا وقفنا عند كلمة الأعظام أو المتجانسة واعتبرنا كلمة التي مبدأ لكلام جديد

(٣) في الأصل : متجانسين

(٤) و (٥) في الأصل : عظمًا مجانسًا

(٤) في الأصل : متجانسين متساويين

(٧) في الأصل : مساوياً

فإن كان ب مساوياً ا ج ، وقد كان تقدم أن ب مساوٍ ١ ف ا إذن مساوٍ ا ج ؛ و ا بعض ا ج ، فالبعض مثل الكل ، وهذا خلف لا يمكن ، فب ليس بمساوٍ ا ج .

وإن كان ب أعظم من ا ج ، وب مثل ا ، ف ا أعظم من ا ج ، فالبعض أعظم من الكل ؛ وهذا خلف شنيع لا يمكن ، ف ا ج إذن أعظم من ب — وذلك ما أردنا أن نبين : ا ب ا ج

وهناك يتبين أن كل عظم إذا زيد عليه عظم مجانس له ، كانا جميعاً أعظم من كل واحد منهما وحده . فنقول الآن :

[ ج ] إنه لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان<sup>(١)</sup> لا نهاية لهما ، أحدهما أقل من الآخر ؛ لأن الأقل بعد الأكثر أو بعد بعضه ،

وكل ما عاد شيئاً فهو مساوٍ في الكمية لبعض أجزاء المعدود ؛  
وبعض ما لا نهاية له متناهٍ ، والمساوٍ في الكمية للمتناهى متناهٍ ؛  
فدواللانهاية الأقل متناهٍ لا متناهٍ<sup>(٢)</sup> ؛

هذا خلف ، فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له ، أكبر من شيء آخر لا نهاية له .

المثال : أن يكون خط ا ب وخط ج د عظيمين متجانسين لا نهاية لهما ، إن أمكن ذلك .

فأقول : إنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر  
البرهان : أنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر ؛

فإن أمكن فليكن ا ب أعظم من ج د ، ف ج د أصغر من ا ب ، ففى ا ب أضعاف ج د أو زيادة على ج د ؛

فإن كان في ا ب أضعاف ج د ، ف ج د بعد ا ب مراراً ؛

وإن كان فيه زيادة على ج د ، ف ج د بعد بعض ا ب ، وهو ا و ، بعده مرة واحدة ؛

(١) و (٢) في الأصل : عظيمين متجانسين — متناهى

فليسكن ذلك البعض الذي بعده ج د مرة واحدة ، أو البعض المساوي<sup>(١)</sup>  
لأحد أضعاف ج د ، عظم ه و ؛  
وبعض عظم ا ب الذي لا نهاية له متناه<sup>(٢)</sup> لأنه يمكن فيه الزيادة ؛  
ف ه و متناه ، لأنه يمكن فيه الزيادة ؛ والمساوي للمتناهى متناه ؛  
ف ج د متناه ؛

وقد كان تقدم أن لا نهاية له ؛ فهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن ، إن كان  
عظام<sup>(٣)</sup> لا نهاية لهما متجانسين<sup>(٤)</sup> ، أن يكون أحدهما أصغر من الآخر ؛  
وذلك ما أردنا أن نبين ج د ا ه و ب

[ د ] الأَعْظَامُ المتجانسة التي كل واحد منها متناه ، جملة متناهية .  
المثال : ليكن عظم ا و ب متجانسين متناهين ؛ فأقول إن جملة متناهية .  
البرهان : أن نخرج خط ج مساويا لعظم ا ، ويصله خط د على استقامة ،  
ويصير د مساويا لعظم ب ؛

فنبين أن ج د مساو لجملة ا و ب ؛  
فعظم ج د متناه ، لا يمكن غير ذلك ؛  
فإن أمكن ، فليكن عظم ج د لا نهاية له ، والعظم الذي لا نهاية له لا ينفد  
إن أخذ منه أحدا دائما ؛

فإن أخذ منه<sup>(٥)</sup> ، من ج د ، ونفد ، فهو متناه ؛  
فناخذ من ج د عظما مساويا<sup>(٦)</sup> لعظم ا ، وهو ج ؛ وعظما مساويا<sup>(٧)</sup> لعظم  
ب ، وهو د ؛

(١) و (٢) في الأصل : المساو — متناهى ، شأن هذه الكلمة الأخيرة في مثل هذا  
الحال دائما ؛ وقد صححتها دون إشارة أحيانا .

(٣) في الأصل : عظيمين

(٤) هكذا في الأصل ، وهو صحيح لغويا ، على أن تكون خبرا لكان . ولكن الخطأ  
في الكلمة السابقة يرجح أن تكون : متجانسان — صفة لاسم كان التي يجب في هذه الحالة  
اعتبارها فعلا تاما ، كما يستعملها الكندي كثيرا

(٥) هنا تكرار ، ولكن المعنى واضح

(٦) و (٧) في الأصل : عظم مساو

و ج د إذا أخذ منه ج بقى د ، فإن أخذ منه د ، لم يبق منه شيء ؛  
ف ج د إذن متناه ؛  
بجملة عظمى<sup>(١)</sup> [ و ] ب المتناهين التي هي ج د متناهية ، وذلك ما أردنا أن  
نبين ا ج و ب

\*\*\*

فلنوضح الآن أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له ، فنقول :  
إنه إن أمكن أن يكون جرم لا نهاية له ، فقد يمكن أن يتوهم منه جرم  
محدود الشكل متناه — ككرة أو مكعب أو غير ذلك من المتناهيات ؛  
فإن كان جرما لا نهاية له ، وتوهم منه جرم محدود ، فإما أن يكون إذا أفرد  
منه ذلك الجسم المحدود ، متناهيا أو لا متناهيا<sup>(١)</sup> ؛

فإن كان متناهيا فإن جملة متناهية ، لأنه قد تبين أن الأعظام التي  
كل واحد منها متناه جملة متناهية ؛ فيجب من ذلك أن يكون الذي لا نهاية له<sup>(٢)</sup>  
متناهيا ، وهذا خلف لا يمكن ؛

وإن كان — بعد أن أفرد منه الجرم المحدود — لا نهاية له ، فهو إذا زيد  
عليه أيضا ما لا نهاية له<sup>(٣)</sup> فإنه يعود كحاله الأولى ؛ وقد تبين مما قدمنا أن كل  
جرمين يضم أحدهما إلى الآخر ، فإنهما جميعا مجموعين أعظم من كل واحد منهما  
مفردا ؛ فالذي لا نهاية له والمحدود المزيد عليه جميعا أعظم من الذي لا نهاية له  
وحده ؛

وهما جميعا لا نهاية لهما ؛ فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له إذن ؛ وقد  
أوضحنا فيما قدمنا أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له أعظم من جرم لا نهاية له ،  
وأن كل عظمين متجانسين — ليس أحدهما أعظم من الآخر — متساويان<sup>(٤)</sup> .

(١) في الأصل : متناهى أولا متناهى

(٢) يعنى بحسب الفرض

(٣) يجب بحسب منطق الدليل هنا وفي رسائل أخرى كثيرة ، أن يكون بدل عبارة :  
« ما لا نهاية له » عبارة : « ما أفرد منه » أو « المأخوذ منه »

(٤) في الأصل : متساويين

وقد تبين أنه لا مساو<sup>(١)</sup> له ، فهو مساو<sup>(٢)</sup> في العظم له لا مساو<sup>(٣)</sup> في العظم له — وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون جرم<sup>(٤)</sup> لانهاية له ؛

فجرم الكل ليس يمكن أن يكون لانهاية له ، فجرم الكل إذن متناهٍ ، وكل جرم يحصره الكل متناهٍ .

فهذا فيما وعدنا إيضاحه في كتابنا هذا كافٍ ؛ وقد حرصتُ على أن يكون هذا الكتاب مستغنياً بنفسه مع ما قدمت ؛ مع أنا قد كثرتنا المقاييس في هذه الطلبة<sup>(٥)</sup> في غير هذا الكتاب من كتبنا واجتلبنا<sup>(٥)</sup> عليها الشهادات الصادقة من الأمور الطبيعية ؛ فأما في كتابنا هذا فقد حرصت على تخفيف المثونة عنك فيه باستعمال الإيضاحات الرياضية المتوسطة للحس والعقل .

والله أستوهد لك علماً نافعاً يؤدبك إلى أيسر عتاد وأسلم معاد — والحمد لله والشكر للمنع علينا بمعرفته والقوة<sup>(٦)</sup> المخرجة إلى مرضاته .

تمت الرسالة — والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على نبيه محمد وآله أجمعين .

## رسالة الكندي

في مائتة ما لا يمكن أن يكون لانهاية [ له ] وما الذي يقال : « لانهاية له »

### مقدمة

تمثل هذه الرسالة أيضاً طريقة الكندي المنهجية في تقديم المقدمات والبناء عليها ؛ وهي تبدأ ، بعد الديباجة المألوفة ، بذكر أربع مقدمات رياضية بديهية ، كما في الرسالة السابقة ، هي أساس لإقامة الدليل على أنه يستحيل وجود جرم بالفعل لانهاية له ، وذلك ببيان ما ينشأ عن ذلك من التناقض ؛ وهذا ما نجده أيضاً في الرسالة التالية . ثم يثبت الكندي تنهاى الجسم ؛ وبعد أن يؤكد علاقة التوقف والتوازي بين الزمان والحركة والجرم ، يحاول إثبات أن الزمان متناهٍ ، له أول ، لأنه — كالحركة — لا بد له من « من » و« إلى » . وبما أنه لا يمكن أن يوجد اللاتناهي لا في الجرم ولا في الحركة ولا في الزمان من حيث الفعل ، ينتهي الكندي إلى أن اللاتناهي لا يكون إلا بالقوة والإمكان .

وفي رسالة الكندي هذه عبارة ، وراءها في أغاب الظن فكرة دقيقة ، قد لا يفتن لها الإنسان لأول وهلة ؛ فهو يقول (ص ١٩٦) إن الجرم في مدة « من » ، بمعنى أنه موجود ، وهذا هو الطرف الأول للزمان ، وهو بدايته ؛ ولما كان الكندي يقول ، كما في الرسالة التالية ، بصراحة لا تحتل الشك ، إن العالم وكل ما له من حركة وزمان مبدع ، أى مخلوق محدث عن ليس ، فكان الجسم يوجد ويتحرك ، فيمكن السؤال عن قيمة رأى الكندي في أن الجسم موجود في « من » من حيث علاقته ببحث أصحابه ، معتزلة عصره ، في حال الجسم حين خلقه الله : هل هو متحرك ، كما يقول النظام ؛ أم هو ساكن ، كما يقول عبيد بن سليمان وأبو علي الجبائي ؛ أم لا ساكن ولا متحرك ، كما يقول أبو الهذيل العلاف<sup>(١)</sup> ؟ كما يمكن

(١) و (٢) و (٣) في الأصل مساوى

(٤) يعني المطلب

(٥) غير منقوطة ، فيجوز أيضاً أن تكون : اجتلبنا

(٦) معطوفة على بمعرفته

(١) راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ص ٣٢٤ — ٣٢٥ ؛ وكتاب إبراهيم النظام تأليف محمد عبد الهادي أبو ريعة ، ص ١٣١ وما بعدها .

السؤال أيضاً عن قيمة ما يحكيه الأشعري من قول بعض « المتفلسفة » إن الجسم « في حال خلق الله له يتحرك حركة هي الخروج من العدم إلى الوجود »<sup>(١)</sup>، وذلك بالنسبة لرأى الكندي في الإبداع عن لا شيء .

والكندي ينكر في كتابه « في الفلسفة الأولى » ( ص ١١٨ وما بعدها مما تقدم ) أن جرم العالم كان ساكناً ، ثم تحرك ؛ ويحاول أن يثبت أن كون العالم أو وجوده وحركته متلازمان ، لم يسبق أحدهما الآخر . والمعروف أيضاً عند الكندي أن الوجود كونه وأن الكون حركة .

\*\*\*

بسم الله الرحمن الرحيم  
العزة لله

## رسالة الكندي

في مائة<sup>(٢)</sup> مالا يمكن أن يكون لانهية [ له ] وما الذي يُقال : « لانهية له »  
حاطك الله بتوفيقه ، وبلغك من درك الحق نهاية آمالك ، وزين به كل  
أعمالك !

فهمت ما سألت من رسم قول يتضح لك به ما الذي لانهية له وفي أي  
نوع يُقال ذلك ، وما الذي لا يمكن أن يكون لانهية له ؛ وقد رسمت من ذلك  
بحسب ما رأيته لك كافياً بقدر موضعك من النظر ، فسكن به وبجميع ظاهرات  
الحق سعيداً — فنقول :

[ ١ ] إن كل شيء ينقص منه شيء ، فإن الذي يبقى أقل مما كان قبل أن  
ينقص منه ؛

[ ب ] وكل شيء ينقص منه شيء ، فإنه إذا ما رُدَّ إليه ما كان نقص منه ،  
عاد إلى المبلغ الذي كان أولاً ؛

(١) المقالات ص ٣٢٥ .

(٢) أي ماهية .

[ ج ] وكل شيء متناهية ، فإن الذي يكون منها ، إذا جمعت ، متناه<sup>(١)</sup> ؛  
[ د ] فإذا<sup>(٢)</sup> كان شيئان ، أحدهما أقل من الآخر ، فإن الأقل بعد  
الأكثر أو بعد بعضه ، وإن عدَّ كله فقد عدَّ بعضه .

فإن فرض جرم لا نهاية له فتوهم شيئاً<sup>(٣)</sup> نقص منه شيء ؛ فإن ما بقي  
منه لا يخلو من أن يكون متناهياً أولاً متناهياً ؛

فإن كان ما بقي منه متناهياً ، فإنه إذا أُعيد إليه ما أخذ منه المتناهي كانت  
جملتها<sup>(٤)</sup> جميعاً متناهية ؛ وجملتها هذه المتناهية هي ما كان أولاً مفروضاً لا متناهياً ؛  
فإن الذي لا متناه متناه — وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان إذا أخذ من الجرم الذي لا متناه ، متناه ما أخذ منه ، [ و ]<sup>(٥)</sup>  
كان الذي بقي لانهية له ، فهو<sup>(٦)</sup> أقل مما كان قبل أن يُؤخذ منه ؛ لأن كل  
شيء أخذ منه شيء ، فإن الذي يبقى منه أقل مما كان قبل أن يؤخذ منه ؛

فإن قد صار شيء لا نهاية له أقل من شيء آخر لانهية له ؛ وأقل الشئين  
بعد أكثرهما أو بعد بعضه ؛ وإن كان بعده فهو بعد بعضه ، فإن الذي لانهية  
له [ هو ] الأكبر ؛

والأشياء المتساوية هي التي أبعاد [ ما بين ] نهاياتها المتشابهة متساوية ، فكانت  
الأبعاد كمية أو رتبة<sup>(٧)</sup> الذي لانهية له ؛ فالذي لانهية له الأصغر له نهايات ؛  
وهذا خلف لا يمكن ؛

(١) في الأصل : متناهية .

(٢) لعلها وإذا ، لأنه ليس للقاء ضرورة منطقية لغوية .

(٣) في الأصل : شيء ؛ ويجوز لغوياً أن تكون صحيحة ، لكن مع بعد في المعنى ومع قراءة  
كلمة فتوهم ، على نحو آخر : فتوهم .

(٤) هكذا في الأصل ، ولم أعيرها .

(٥) زيادة لإيضاحية لا مكان قراءة أقرب إلى النطق .

(٦) في الأصل : وهو — وقد صححتها ليستقيم الاستدلال .

(٧) بعد كلمة الأبعاد ما يشبه الدال متصلة بما بعدها ، بحيث يمكن أن تقرأ هذه الكلمة

الثالية : خطية ( تخطيط — حدود ؟ ) ، لكنها لاتشبه كلمة الخطية في الرسالة المقدمة

من حيث الخط — فأثرت تصحيحها كأحسن ما استطعت .

فإذن ليس يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له بقاءً ، إذ كان في جميع أقسامه هذه الحالات والامتناعات ؛

وما كان محصوراً في المنتهى ، فهو متناهٍ بقتاهي حاصره ؛ فإذا محمولات الجرم التي لا قوام لها إلا به <sup>(١)</sup> ، المحصورة فيه ، متناهية بقتاهي الجرم .

والفعل خارج عن القوة ، إذ هي علته ، والفعل متناهٍ بقتاهي القوة ؛ <sup>(٢)</sup> والزمان مدةٌ تعدّها الحركة ، فإن لم يكن حركةً لم يكن زمانٌ ؛

وإن لم يكن متحركٌ الذي هو الجرم — لم يكن حركةً ؛ فإن لم يكن جرمٌ لم يكن زمانٌ ولا حركة ؛ وإن كان زمانٌ فحركة ، وإن كان حركة فجرم ؛

فإن لم يكن زمانٌ لم يكن مدةٌ تعدّها الحركة ، لأنه إن كانت حركة متتالية ، « فمن ... إلى » <sup>(٣)</sup> موجودٌ ، أعني إنيةً [ <sup>(٤)</sup> إلى <sup>(٥)</sup> مدة « من .. إلى » ] <sup>(٦)</sup> .

فإن لم يكن حركةً ، فليس موجوداً <sup>(٧)</sup> مدةٌ ولا حركة ؛ وإن لم يكن حركةً ولا زمان ، فلا شيء « من ... إلى » ؛ وإن لم يكن « من ... إلى » ، فلا مدة ؛ وإن لم يكن مدةً ، فلا جرم ، لأن الجرم في مدة من <sup>(٨)</sup> ؛ لأنه ،

(١) في الأصل إلا أنه .

(٢) يجب ألا نفهم هذا الكلام فهمًا حرفيًا ؛ فليست القوة هي علة الفعل ، وإن كانت الأشياء التي بالفعل تسبقها القوة عادة . ومن المعروف أن الكندي في رسائل أخرى يقرر أن الشيء لا يصير بالفعل بعد أن كان بالقوة إلا بواسطة شيء بالفعل .

(٣) يعني لا بد للحركة من طرفين موجودين — يقصد أيضاً أنه إن كانت الحركة المتتالية موجودة ، فإن فيها نقطة تصلح أن تكون طرفاً ( بداية ) ونقطة تصلح أن تكون طرفاً آخر ( نهاية ) ، وهذا إن كان يؤكد طرفي الحركة فهو أساس فكرة الزمان كما نرى .

(٤) يابض في الأصل

(٥) هكذا في الأصل : — ولعل الصواب : أي

(٦) يابض في الأصل لعله لا يقابله ولا الذي قبله شيء — بل محو من النسخ

(٧) في الأصل : موجود

(٨) لعله يقصد بدء الزمان بعد وجود الجرم وحركته ، وهذا ما يتفق مع رأي الكندي في حدوث الجرم وحركته الملازمة لوجوده ولوجود الزمان — وإلا فلعلها يجب أن تكون : « من ... إلى » أي أن الجرم متغير دائماً ، لأنه متحرك دائماً بأحد أنواع الحركة أو أنه موجود في زمان متنامٍ من أوله ومن آخره . وكل هذا موجود في فلسفة الكندي

وإن لم يكن ولا الآن ، واحد ، فلا حال البقاء ولا وجود لهوية جرمية <sup>(١)</sup> ؛ فإن لم يكن حركةً ولا زمان فلا جرم . فإذا الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً .

وليس يمكن أن يكون زمانٌ لا نهاية له في البدو ؛ لأنه إن كان زمانٌ لا نهاية له في البدو لم يتناه <sup>(٢)</sup> إلى زمن مفروض بقاءً ، لأنه <sup>(٣)</sup> إن أتى من لا نهاية [ له ] إلى زمن مفروض ، فمن لا نهاية [ له ] إلى زمن مفروض معدود أجزاء متساوية <sup>(٤)</sup> من الزمان ؛ فإن كان من لا نهاية في الزمن إلى زمن مفروض معدود ، فمن الزمن المفروض متصاعداً في الأزمنة التي سلفت مساوٍ <sup>(٥)</sup> من لا نهاية إلى الزمن المفروض ، لأن من لا نهاية إلى الزمن المفروض مقبلاً هو الزمن بعينه الذي هو من المفروض إلى ما لا نهاية راجعاً ؛ فإذا المعدود المساوي للمعدود متناهٍ <sup>(٦)</sup> يتناهى <sup>(٧)</sup> ، لأن الأعداد المتساوية هي التي لا يزيد بعضها على بعض ولا وحدانية واحدة ؛

فإذا الزمن الذي لا نهاية له متناهٍ — وهذا خلف لا يمكن ، فإذا إنية الزمن متناهية .

وقد أنبأنا أن الزمان والحركة والجرم لا يسبق بعضها بعضاً في الإنية ؛

(١) في الأصل لهويته جرمية ، وكذلك العبارة من قوله لأنه ... إلى جرمية — والمعنى غامض بسبب سقوط بعض الكلمات في الغالب . غير أن السياق يدل على أن المقصود هو أنه لا يمكن أن يكون الجرم إلا في زمان ممتد ، وهذا يقتضي أن تكون هناك حركة واختلاف أحوال — راجع ص ٢٠٥ س ٩ ، فقد يتضح المراد هنا

(٢) في الأصل : ولم يتناهى — ويمكن بحسب النص في الرسالة التالية إسقاط الواو من كلمة ولم ، كما يمكن أن تقرأ النص بدون لم كما في نفس الرسالة

(٣) يمكن فهم الاستدلال من هنا إلى آخر الفكرة بمقارنة النص بما يقابله في الرسالة التالية وفي رسالة الفلسفة الأولى ص ١٢١ ؛ ويمكن تعديل النص بعد المقارنة ، وإن كان — فيما عدا الزيادات الإيضاحية — كما في الأصل .

(٤) في الأصل : أجزاء المتساوية

(٥) في الأصل مساوياً

(٦) في الأصل : متناهى

(٧) هكذا النص ، ولعلها : متناه

## رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم

### مقدمة

لا بد من تحليل هذه الرسالة الصعبة تحليلاً يبين أجزاءها وسير الاستدلال فيها . أما الأجزاء فهي :

- ١ — الديباجة المألوفة في كثير من رسائل الكندي ؛
- ٢ — مقدماتٌ بديهيّة « واضحة معقولة بلا توسُّط » ، مأخوذة من الرياضيات في الغالب ، وهي ست مقدمات ؛ ويليه مباشرة ما ينبغي عليها ، وهو :
- ٣ — إثبات أنه يستحيل وجود جسم بالفعل لا نهاية له ؛ وهذا الإثبات هو صورة مفصلة معقدة لدليل التطبيق المشهور عند متكلمي الإسلام وفلاسفته في إقامتهم للبرهان على استحالة وجود جسم لا نهاية له بالفعل . غير أن الكندي يجعل هذا البرهان غير سهل الفهم بما يكرره فيه من مقدمات سبق له ذكرها في أول الرسالة . وهو يدور على أنه لو أخذ من الجسم المفروض أنه لا نهاية له بالفعل جزءاً ، ثم أضيف إليه من جديد ، لكان مع ما يُضاف إليه أكبر منه قبل الإضافة ؛ لكنه قبل الإضافة وبعدها هو هو ، أي لا متناهٍ ؛ وإذن فاللامتناهى أكبر وأصغر ، وهو تناقض .

٤ — إثبات تناهي الزمان ؛ وهو يرتبط بوجوب تناهي الحركة ، وذلك قياساً على تناهي الجسم ، وبسبب الارتباط الذي لا ينفك بين الجسم والحركة والزمان وعدم تقدم أحدهما على الآخر في الوجود ، نظراً لهذا الارتباط ، وبناء على الأصل الأساسي عند الكندي ، وهو استحالة وجود ما لا نهاية له بالفعل ، أيًا كان .

٥ — وبعد أن ينتهي الكندي إلى وجوب تناهي الجسم والحركة والزمان يقرر أوليّتها وحدوثها جميعاً عن ليس ( لشيء ) بفعل محدث ، وهذا الإحداث أو الاظهار للشيء عن ليس هو الإبداع ، بحسب تعريف الكندي للإبداع ، وذلك هو التعريف السادس من رسالته « في حدود الأشياء ورسومها » التي تقدم نشرها .

فإذن لا الجرم ولا الحركة ولا الزمان أزلية ، بل ذات أزلية<sup>(١)</sup> في بدو الإنية ؛ فإذن ليس شيء البتة بالفعل لا نهاية له<sup>(٢)</sup> ؛ فإذن إنما يوجد « لا نهاية » في الإمكان [ (٣) ] ؛ فلا أقول إنه يمكن أن يكون لكل كمية ضعف إمكان دائماً ، فكلما خرج من ذلك شيء إلى الفعل خرج متناهياً ؛ فإن ضعف الشيء شيئان<sup>(٤)</sup> ، وضعف الشئين أربعة<sup>(٥)</sup> ؛ غير أن الأعداد تخرج متضاعفة أبداً ، فهي ممكنة أن تزيد أبداً ؛ وكل ما مضى فهو من هذا التزايد في الزمان شيء ، فهو متناهى العدد ؛ فلذلك ما نقول إنه ليس شيء لا نهاية له بالفعل ، فأما بالقوة فليس يوجد « لا نهاية » في غيرها — أعني بالقوة الإمكان .

فقد تبين ما الذي لا نهاية له وما الذي لا يمكن أن يكون لا نهاية له . وهذا فيما سألت كافٍ ، كفاك الله المهم في دنياك وآخرتك ، وأعانك على درك الحق والانتفاع بثماره ، وحاطك بتسديده من كل زلل ، وستدك بتوفيقه لأزكى عمل !  
تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين ؟

(١) يمكن أيضاً قراءتها : أولية ، والمقصود هنا هو الذات الإلهية ، بحسب فلسفة الكندي

(٢) يقصد فيما له كمية ، وهذا لا يتنافى مع أزلية الباري ، وكونه بالفعل

(٣) بياض في الأصل

(٤) في الأصل : شئين

(٥) في الأصل : أربع

٦ - وإذ قد انتهى الكندي إلى إثبات حدوث الكل ، فإنه يبدأ في إثبات أن المحدث واحد ؛ وذلك على أساس أن الكثرة في المحدثين تؤدي إلى التركيب في ذواتهم ، لأنهم لا بد أن يكونوا مشتركين في أمر واحد يعشهم ، وهو كونهم جميعاً فاعلين ؛ كما أنهم لا بد أن يختلفوا بفصول تخصهم . فكل منهم إذن مركب مما يخصه ومما يعشهم ويعم غيره ؛ وهذا يقتضي حدوث كل منهم ، لأنه يحتاج إلى مركب يركبه . هذا الدليل نجده في جملة عند فلاسفة الإسلام بعد الكندي . ويحتمل فيلسوفنا رسالته بعبارات ينزه بها الله عن مشابهة المخلوقين .

تدل رسالة الكندي هذه على أنه لا يقول بقدوم جرم العالم ولا بقدوم الحركة والزمان ، وإن كان يجيز أن يكون كل من هذه لا نهاية له بالقوة والإمكان دون الفعل ؛ وفي هذا دليل على أن أول فلاسفة الإسلام كان ، خلافاً لأرسطو ، متمسكاً بالقول بحدوث العالم لإثبات الخالق المبدع - وهذا شأن متكلمي الإسلام بالجملة ، وشأن متكلمي المعتزلة في عصر الكندي ، وهم الذين تمسكوا أشد التمسك بمبدأ حدوث العالم ، معارضين في ذلك للدهرية ولأرسطو .

وإذن فلم يسيطر أرسطو ، حتى في أول الأمر ، على الفكر الفلسفي في الإسلام . ولعل في هذا أيضاً ما يدل على ما أشرت إليه في المقدمة من وجوب تعديل الحكم العام الذي يشمل فلاسفة الإسلام ، وهو أنهم كانوا يقولون بقدوم العالم ، ومن أن الكندي كان يسير في تيار المتكلمين الأولين ؛ وهو كأنما قد رأى ما رآه المتكلمون بعده ، كالغزالي ، من تعارض بين القول بقدوم العالم أولاً وتناهيه من جهة ، وبين إمكان إثبات الصانع من جهة أخرى .

وهذه الرسالة - عدا الديباجة طبعاً - موجودة بجملة في كتاب « في الفلسفة الأولى » من ص ١١٤ فما بعدها . ولم أشر هنا إلا إلى المواضع التي فيها خطأ يؤدي إلى إفساد المعنى ؛ لأن الخلاف طفيف جداً ، وهو لا يتجاوز أحياناً زيادة كلمة أو نقصها .

بسم الله الرحمن الرحيم  
وماتوفيق إلا بالله العظيم

رسالة يعقوب بن اسحاق الكندي إلى علي بن الجهم<sup>(١)</sup>  
في وحدانية الله وتناهي جرم العالم .

حاطك الله ، أيها الأخ المحمود ، بصنعه ، وسدّدك بتوفيقه ، وحرسك بعافيته من كل زلل ، ووفقك بتطوّل لأزكى عمل ، وبلّغك من معرفته قرار<sup>(٢)</sup> رضوانه ومستحقّ إحسانه !

فهمت ما سألت من وضع ما كنت سمعتني أوضحه بالقول ، من وحدانية الله عزّ ذكره ، ومن تناهي جرم العالم ، وامتناع شيء بالفعل من أن يكون لانهاية له ، وأن ما لا نهاية له إنما هو موجود في القوة لا في الفعل ، في كتاب<sup>(٣)</sup> يكون حافظاً على فكرك صورة القول إلى استحكام الفهم ، وأن أوجز<sup>(٤)</sup> لك القول في ذلك إيجازاً لا يكون معه تفريق للفهم ولا حاجر عن حفظ<sup>(٥)</sup> ؛

وأنا أسأل واهب الخيرات وقابل الحسنات أن يوفق ذلك لمطلوبك ، ويحسن به هدايتك إلى سبيل الرشاد البعيدة من أهوال المعاد ؛ ولعمري ما هذا الموضع بمستغن عن الإطالة والإطناب إلا عند من بلغ درجتك من النظر وحسن الاعتبار ، وأيدّ بمثل فهمك ، وحرس من الميل إلى الهوى بمثل عزمك ؛

وقد رسمت لك في ذلك على قدر الطاقة على شرائطك ، ولم آالك في إيضاح

(١) هو الشاعر المشهور علي بن الجهم بن بدر بن الجهم ... الخراساني الأصل ؛ كان مختصاً بالمتوكل ، ثم فاه المتوكل عام ٢٣٢ هـ أو ٢٣٩ هـ ، وتوفي عام ٢٤٩ هـ . كان شاعراً مطبوعاً عذب الألفاظ ، وصديقاً لأبي تمام . راجع ابن خلكان ج ٢ ص ٣٩ وما يليها ؛ وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي ج ١١ ص ٣٦٧ وما بعدها .

(٢) القرار من الأرض هو المستقر الثابت الطمئن ؛ وقرار الرضوان هنا هو مستقره ونهايته

(٣) متعلق بكلمة وضع ، فيما تقدم

(٤) هذا المصدر معطوف على وضع

(٥) بين كلمة حفظ وما بعدها باض قليل ، قد يكون مقابلاً لبقية الكلمة ( حفظه ؟ )

ذلك جهداً ؛ فكن به سعيداً وقر به حميداً ، أسعدك الله في دنياك وآخرتك ،  
وأجل لك جميع عواقبك !

وهذا مبدأ قولنا من مطلوبك :

إن المقدمات الأولى الواضحة المعقولة بغير متوسط [ هي ] :

[ أ ] أن كل الأجرام التي ليس منها شيء أعظم من شيء ، متساوية .

[ ب ] والمتساوية : أبعاد ما بين نهاياتها واحدة بالفعل والقوة .

[ ج ] وذو النهاية ليس لنهاية له .

[ د ] وكل الأجرام المتساوية ، إذا زيد على واحد منها جرم ، كان أعظمها ،

وكان أعظم مما كان من قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم .

[ هـ ] وكل جرمين متناهيي العظم ، إذا جُعا ، كان الجرم الكائن عنهما

متناهي العظم ؛ وهذا واجب في كل عظم وكل ذي عظم .

[ و ] وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين ، بعد الأعظم منهما أو

بعد بعضه .

فإن كان جرم لانهية له ، فإنه إذا فصل منه جرم متناهي العظم ، فإن الباقي :

أما أن يكون متناهي العظم وإما لا متناهي العظم ؛

فإن كان الباقي متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه المقصول منه المتناهي

العظم ، كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم ؛ والذي كان عنهما هو الذي

كان ، قبل أن يفصل منه شيء ، لا متناهي العظم ؛ فهو <sup>(١)</sup> إذن متناه لا متناه ،

وهذا خلف لا يمكن ؛

وإن كان الباقي لا متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه مأخذ منه صار أعظم

مما كان قبل أن يزداد عليه أو مساوياً له :

فإن كان أعظم مما كان ، فقد <sup>(٢)</sup> صار لانهية له أعظم مما لانهية له ؛ وأصغر

الشيئين بعد أعظمها أو بعد جزئه ، وأصغر الجرمين اللذين لانهية لهما بعد أعظمهما

(١) في الأصل : وهو

(٢) في الأصل : فيه — والتصحيح بحسب الفلسفة الأولى ص ١١٥

أو بعد جزئه لاحالة ؛ فأصغرهما مساوٍ لجرم أعظمهما ، والمتساويان هما اللذان  
متشابهاتهما <sup>(١)</sup> أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة ؛ فهما إذن ذوا <sup>(٢)</sup> نهايات ، لأن  
الأجرام المتساوية التي ليست متشابهة ، هي التي يعدّها جزء واحد وتختلف نهاياتها  
بالكم والكيف أو معا ؛ فهما متناهان ؛ فالذي لانهية له الأصغر متناه — وهذا  
خلف لا يمكن ، فليس أحدهما أعظم من الآخر ؛

وإن كان [ ليس ] <sup>(٣)</sup> بأعظم مما كان قبل أن يزداد عليه ، فقد زيد على جرم  
جرم فلم يزد شيئاً ، وصار جميع ذلك مساوياً له وحده ؛ وهو وحده جزء له ،  
فالجزء مثل الكل — هذا خلف لا يمكن ؛

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم لانهية له .

والأشياء المحمولة في المتناهي متناهية أيضاً اضطراراً ، وكل محمول في الجرم  
من كم أو مكان أو حركة أو الزمان الذي هو فاصل الحركة ، وجملة كل ما هو  
محمول في الجرم فمتناه أيضاً ؛ إذ الجرم متناه .

فجرم الكل متناه ، وكل محمول فيه [ بعده ] <sup>(٤)</sup> أيضاً .

وإنما <sup>(٥)</sup> جرم الكل ممكن أن يزداد فيه بالوهم زيادة دائمة [ ب ] <sup>(٦)</sup> أن

يتوهم أعظم منه ، ثم أعظم من ذلك دائماً — فإنه لانهية في التزايد من جهة

الإمكان — فهو بالقوة بلا نهاية ، إذ القوة ليست شيئاً غير الإمكان ، [ أعني ] أن

يكون الشيء المقول بالقوة ، فكل ما في <sup>(٧)</sup> الذي لانهية له بالقوة فهو أيضاً

بالقوة لانهية له ؛

ومن ذلك الحركة والزمان ؛ فإن الذي لانهية له إنما هو في القوة ، فأما

(١) راجع هامش رقم ١ من ص ١١٥ مما تقدم

(٢) في الأصل : ذو ، وقد صححتها بحسب « رسالة في الفلسفة الأولى » — ص ١١٥

(٣) زيادة يحتملها السياق ، وطبقاً لما في كتاب الفلسفة الأولى ص ١١٦

(٤) بحسب الفلسفة الأولى ص ١١٦

(٥) في الأصل يمكن قراءتها : وإذا — أما في الفلسفة الأولى : وإذا ، وهو أوضح

(٦) زيادة للايضاح ، هنا وفيما يلي

(٧) في الأصل : فكلاماً — وقد أصلحتها طبقاً لكتاب الفلسفة الأولى ص ١١٦

في الفعل فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له، لما قدمنا، وإن<sup>(١)</sup> ذلك واجب. فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان<sup>٢</sup> بالفعل لا نهاية له؛ والزمان زمان جرم الكل<sup>٣</sup>، أعني مدته؛ فإن كان الزمان متناهياً، فإن إنية الجرم متناهية، إذ الزمان ليس بموجود<sup>(٢)</sup>.

ولا جرم بلا زمان، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة؛ أعني أنه مدة تعدّها الحركة؛ فإن كانت حركة كان زمان<sup>٣</sup>، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان<sup>٣</sup>؛

والحركة إنما هي حركة الجرم، فإن كان جرم كانت حركة<sup>٣</sup>، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة؛

والحركة هي تبدل الأحوال: فتبدل مكان كل أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكانية؛ وتبدل مكان نهاياته إمّا بالقرب من مركزه أو البعد منه هو الرُبُوء والاضمحلال؛ وتبدل كفياته المحمولة فقط هو الاستحالة؛ وتبدل جوهره هو الكون والفساد؛

وكل تبدل فهو عادة مدة التبدل، أي الجرم؛ فكل تبدل فهو لذي زمان<sup>(٣)</sup>.

ومن التبدل الائتلاف والتركيب، لأنه نظم الأشياء وجمعها؛

والجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة، أعني طولاً وعرضاً وعمقاً؛ فهو مركب من

الجوهر الذي هو جنسه [و] من الأبعاد التي هي فصوله؛ وهو المركب من هيولى وصورة.

والتركيب تبدل الأحوال التي هي لا تركيب؛ فالتركيب حركة، وإن لم يكن حركة لم يكن التركيب؛

والجرم مركب، كما أوضحنا؛ فإن لم يكن حركة لم يكن جرم؛ فالجرم والحركة لا يسبق بعضها بعضاً؛

وبالحركة الزمان، لأن الحركة تبدل مّا، والتبدل عادة مدة التبدل؛ فالزمان مدة تعدّها الحركة؛

ولكل جرم مدة هي الحال [التي]<sup>(١)</sup> هو فيها إنية، أعني الحال التي هو فيها [ما]<sup>(٢)</sup>؛ والجرم لا يسبق الحركة، كما أوضحنا؛ والجرم لم يسبق مدة تعدّها الحركة؛

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإنية؛ فهي معاً؛

فكل تبدل بفصل<sup>(٣)</sup> مدة<sup>٣</sup>، والمدة المفصلة هي الزمان؛ وقبل كل فصل من الزمان فصل<sup>٣</sup>، إلى أن يُدْتَهَى إلى فصل ليس قبله فصل<sup>٣</sup> أي إلى مدة مفصلة، ليس قبلها مدة — ولا يمكن غير ذلك؛

فإن أمكن [غير]<sup>(٤)</sup> ذلك، فإن خلف<sup>(٥)</sup> كل<sup>(٦)</sup> فصل من الزمان فصل<sup>٣</sup> بلا نهاية؛ فإذا<sup>(٧)</sup> يتناهى<sup>(٨)</sup> إلى زمان مفروض، أبداً، لأن لا نهاية [له] في

(١) زيادة لتقريب فهم المعنى، وإن كان يمكن فهم الكلام بدونها، وذلك بأن تعود هو على الجرم ويعود الضمير في فيها على الحال

(٢) زيادة بحسب روح الدليل وطبقا لسكتاب في الفلسفة الأولى ص ١١٩، ١٢٠، ومعنى قوله «الحال التي هو فيها ما» الحال التي هو فيها شيء موجود

(٣) غير منقوطة في الأصل

(٤) زيادة يتطلبها المعنى — راجع الفلسفة الأولى ص ١٢١

(٥) غير مشكولة، ويمكن قراءتها على أن تكون فعلاً وظرفاً — لكن مع تغيير في ضبط مايلي.

(٦) هذه مفعول تخالف — قارن الفلسفة الأولى ص ١٢١.

(٧) في الأصل: فإذا

(٨) هكذا في الأصل — ويمكن بحسب الدليل نفسه في الرسالة السابقة وبحسب مايجده

(١) هكذا في الأصل، وبعد كلمة واجب علامة نهاية الكلام — والمعنى مقبول من وجه ما. ولكن في كتاب الفلسفة الأولى (ص ١١٧) نجد: وإذ ذلك واجب — فلعل هذا هو الصواب على أن يكون الكلام متصلاً بما بعده.

(٢) هكذا في الأصل وفي كتاب «الفلسفة الأولى» (ص ١١٧) — ولعله يقصد بهذه الجملة أنه إذا كان الزمان زمان الجرم وكان متناهياً، فإن الجرم متناه، لأنه لا يكون له الطرف المصاحب له. فكلمة: إذ يمكن فهمها على أنها تعليلية أو ظرفية زمانية باعتبار عقل، أو عما معا (٣) إلى هنا ينتهي التقابل بين هذه الرسالة وبين كتاب الفلسفة الأولى؛ وما بعد ذلك فهو

يقابل الفلسفة الأولى من ص ١٢٠

القدم منه إلى هذا الزمان المفروض مساو<sup>(١)</sup> مدته لمدة من الزمان المفروض متضاعفاً<sup>(٢)</sup> في الأزمنة إلى ما لا نهاية له ؛

وإن كان من لا نهاية [له] إلى زمن محدود معلوم<sup>(٣)</sup> ، فإن من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية [له] من الزمان معلوماً ، فيكون إذن لامتناهياً متناهياً — وهذا خلف لا يمكن البتة<sup>(٤)</sup> .

وأيضاً إن كان لا ينتهي إلى الزمن المحدود حتى ينتهي إلى زمن قبله ، وكذلك بلا نهاية — وما لا نهاية له لا تقطع مسافته ولا يؤتي على آخرها ، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمن ، حتى يتناهي إلى زمن محدود ، بته — والانتها<sup>(٥)</sup> إلى زمن محدود موجود ؛ فليس الزمان متصلاً<sup>(٦)</sup> من لا نهاية [له] ، بل من نهاية اضطراراً ، فليست مدة الجرم بلا نهاية<sup>(٧)</sup> .

وليس ممكناً أن يكون جرمٌ بلامدة ؛ فإنية الجرم ليست لانهاية لها ، وإنية الجرم متناهية ؛

== في الفلسفة الأولى (ص ١٢١) يمكن أن تكون العبارة : فإذا لا يتناهي أو : فإذا ينتهي (لا ينتهي) .

(١) في الأصل متساوياً ، وهو خطأ — راجع الرسالة السابقة والفلسفة الأولى ص ١٢١

(٢) في الرسالة السابقة متضاعفاً ، وراجع ما تقدم ص ١٢١

(٣) لعله يحسن أن نقرأ : معلوم ، أي : زمان معلوم محدود .

(٤) النص في هذا الجزء من الرسالة عسير الفهم بسبب قصور العبارة أو ربما بسبب سقوط بعض الكلمات أو العبارات . ولعل المؤلف يريد من عند قوله : فإن أمكن إلى قوله : البتة ، أن يثبت أن افتراض زمان لانهاية لأوله يؤدي إلى تناقض ، أساسه أننا إذا فرضنا نقطة من هذا الزمان كان مما لا يتناهي حتى هذه النقطة مقدار معلوم ، لأن له نهاية ؛ لكن هذا المقدار هو بعينه مقدار ما بين النقطة المفروضة حتى ما لانهاية له ، فهو إذن متناهي ؛ وعلى هذا يكون ما لانهاية له متناهياً ؛ وهو تناقض

(٥) في الأصل : والا ينتهي — والتصحيح بحسب ص ١٢٢ مما تقدم

(٦) في الفلسفة الأولى : فصلاً

(٧) من قوله : وأيضاً ، إلى هنا دليل جديد على وجوب تنامي الزمان من أوله ؛ وهو يتلخص في أنه لو كان الزمان لأول له ، فالتنا لوفرضنا نقطة معينة منه فإنه لا يمكن الانتهاء إليها إلا بقطع ما لا أول له ولا نهاية ؛ وهو محال . وبما أنه يمكن الانتهاء إلى هذه النقطة المعينة للزمان أول

فيمتنع أن يكون جرمٌ لم يزَل ، فالجرم إذاً مُحْدَثٌ اضطراراً ؛ والمُحْدَثُ مُحْدَثُ المُحْدَثِ ، إذ المُحْدَثُ والمُحْدَثُ من المضاف ؛ فلا كل مُحْدَثٌ اضطراراً عن ليس<sup>(١)</sup> .

والمُحْدَثُ لا يخلو أن يكون واحداً أو كثيراً ؛ فإن كان كثيراً فهم مركبون ، لأن لهم اشتراكاً<sup>(٢)</sup> في حال واحدة لجمعهم ، أي لأنهم أجمعين فاعلون ؛

والشيء الذي يعمه شيء واحد إنما يتكرر [ب] أن ينفصل بعضه من بعض بحالٍ ما ؛ فإن كانوا كثيراً ، ففيهم فصول كثيرة ؛ فهم مركَّبون مما عمهم ومن خواصهم ، [لا] أعني بالكل واحداً<sup>(٣)</sup> دون الآخر ؛

والمركَّبون لهم مركب ، لأن مركَّباً ومركَّباً من باب المضاف ؛ فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعلٌ ؛ فإن كان الواحد<sup>(٤)</sup> فهو الفاعل الأول ؛ وإن كان كثيراً ، وفاعلٌ<sup>(٥)</sup> الكثير كثيراً دائماً ، وهذا يخرج بلا نهاية ؛

وقد اتضح بطلان ذلك ، فليس للفاعل فاعلٌ ؛

فإذن ليس كثيراً ، بل واحدٌ غير متكرر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحددين علواً كبيراً ، لا يشبه خلقه ؛ لأن الكثرة في كل الخلق موجودة ، وليست فيه بته ، ولأنه مُبْدِعٌ وهم مُبْدَعُونَ ، ولأنه دائمٌ وهم غير دائمين ، لأن ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير<sup>(٦)</sup> دائم .

فلاحظ هذه المعاني ؛ أيها الأخ الحمود ! بعين عقلك ، واقتنِها لحياة نفسك الزكية ، وصابر نفسك على اقتفاء آثارها الخفية ، تفض بك إلى سعة أوطان المعرفة ، ولين مرَّتَقِ الراحة ، وظل رحمة مبدع الرحمة ؛ وإياه أسأل أن ينير فهمك ، ويوسع علمك ، ويسعد بذك عواقبك .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

(١) هكذا في الأصل دون شكل — ولعل الصواب : فالكل مُحْدَثٌ اضطراراً عن ليس

(٢) في الأصل : اشتراك (٣) في الأصل : واحد

(٤) لعله يقصد : العلة الأولى الواحدة (٥) هكذا في الأصل — ولعلها فاعل

(٦) بين السطرين — في الأصل — فوق كلمة : فهو غير ، كلمة : فقيه —

عن البصيرة ظلام الجهل . وعند ذلك تسمو نفس الباحث عن شرب كدر العُجب  
وعن الفخر الركيك الذى لا عماد له ، وتستوحش من توجُّ ظلام الشبهات ،  
وتتحرر من الحيرة المشوشة ، وتعرف ما ينبغى أن تطلب وما ينبغى ألا تطلب .

\*\*\*

بعد هذه المقدمة التى يشير فيها المؤلف إلى تناوله موضوع البحث فى كتابه فى  
الفلسفة الأولى ، وإلى ما يعرض للمبتدئين من مشقة فى ارتقاء درج علم الفلسفة  
الأولى الشائخة البناء والمغامرة فى بحرها العميق المتلاطم — نجده كأنه يوصى إلى  
أنه قد اضطر إلى أن يسعف «أبناء الحق» بشيء فى ذلك مُيسِّر مفهوم ، وأن  
يتغلب — تحقيقاً لهذه الغاية — على داعية التمسك بالواجب الأكبر ، وهو الاهتمام  
باستيفاء الكلام والبلوغ فيه إلى الأعماق .

وبعد أن يمهّد للموضوع بالكلام على أنواع الحركة ، وعلى أن كل حركة  
إما أن تكون ذاتية ، من ذات الشيء ، لا تفارقه إلا ويفسد ؛ وإما أن تكون  
عرضية ، ليست من ذات الشيء ، تفارقه فلا يفسد — ينتقل إلى الكلام عن  
علة حركة الكون والفساد .

وقبل أن يدخل فى ذلك يتكلم عن العلل الأربع الطبيعية ، ويشير إلى أنه  
يريد البحث عن علة واحدة منها — هى العلة الفاعلة ، لأنها هى الأساسية ،  
ويقسمها إلى علة بعيدة كرامى السهم ، وقريبة كالسهم القاتل .

والعلة الفاعلة البعيدة فيما يتعلق بالكون والفساد فى هذا العالم هو الذات  
الإلهية ، العلة الأولى المبدعة لكل علة والغاية لكل فاعل ؛ وهذا واضح من الناحية  
الفلسفية ، وهو الفكرة الأساسية فى رسالة الكندى فى الفاعل الحق الأول التام . الخ  
(ص ١٨٢ — ١٨٤ مما تقدم) .

أما العلة القريبة فهى التى يحتاج تعيينها إلى بيان .

يذكر الكندى أنه فى كتبه فى الطبيعيات قد بين :

١ — أن الكون والفساد يكون فى ذوات الكيفيات المتضادة ، وأن  
الكيفيات الأوائل هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبس .

## كتاب الكندى

فى

الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد

### مقدمة

هذه الرسالة من أهم رسائل الكندى ؛ لأنها تتضمن آراء أساسية من  
فلسفته وآراء أخرى جريئة طريفة ، تبين سبق الكندى لمفكرى عصره بكثير  
وتظهر تفكيراً مصطبغاً ، من بعض الوجوه ، بالصبغة الحديثة .

وأغلب الظن أنها موجهة للخليفة المعتصم أو لابنه أحمد ، تلميذ الكندى ،  
كما نلاحظ من ديباجة الافتتاح .

يؤكد الكندى فى أول كلامه ما تفرضه الضرورة العقلية وما عبّر عنه أهل  
الرزانة والاتزان من الفلاسفة والعلماء ، وهو أن فيما يشاهده الإنسان بحواسه من  
الظواهر الكونية أوضح دليل على وجود المدبر الأعلى الواحد الذى هو الموجود  
الحق ، وعلى تديره المحكم ، وعلى أنه العلة الأولى لكل ما يبدو أنه علة ، والفاعل  
الأول لكل ما يبدو أنه فاعل ، والغاية لكل ما يبدو أنه غاية ، وأنه يُخرج كل  
شئ من العدم ومرتب ما فى الكون بعضه عللاً لبعض ؛ لأن «فى نظم هذا  
العالم ، وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، وتسخير بعضه  
لبعض ، وإتقان هيئة الكل على الأمر الأصلى فى كون كل كائن وفساد كل  
فاسد وثبات كل ثابت وزوال كل زائل لأعظم دلالة على أتقن تدير» .

وهذا — عند الكندى — يكون بالنسبة للفكر المتدبر الذى قد أشرق نور  
العقل على حواسه ، فأناهاها ، واتصلت مُعطيات الحس — عنده — بالعقل المتصرف  
فيها الحاكم عليها ، وكان مطلبه الوصول إلى الحق ، متخذاً من عقله حكماً مركباً —  
عنده — فيما يقوم بينه وبين نفسه من خلاف ؛ لأن نور العقل هو الذى يبدد

٢ — وأن الجرم الأقصى للعالم ، وهو الممتد من خضيض فلك القمر إلى نهاية العالم ، ليست له هذه الكيفيات ؛ فهو لا يعرض فيه الكون والفساد .

٣ — وأن مادون فلك القمر مملوء بالعناصر الأربعة ، كرات بعضها في داخل البعض : النار في أعلى ويليها الهواء ، وهما يتحركان إلى أعلى — أى نحو خارج العالم ؛ ثم الماء والأرض ، وهما يتحركان إلى أسفل — أى نحو مركز العالم ؛ والأرض مركز العالم ، وأجزاؤها تتحرك نحو المركز .

٤ — هذه العناصر الأربعة ليست كائنة فاسدة في جملتها ، بل هي تكون وتفسد في بعض أجزائها فقط .

٥ — الكائنات الأرضية من إنسان وحيوان ونبات . . . الخ كائنة فاسدة في جملتها ، والباقي منها هو صورها النوعية .

٦ — العناصر وما تتركب منها — أعني الكائنات الأرضية — داخلة في الزمان والمكان والحركة المكانية .

\*\*\*

بعد كل ما تقدم يبدأ الاستدلال الحقيقي :  
إن العلة القريبة للكون والفساد في أجزاء العناصر لا تخلو من أن تكون :  
( ١ ) منها فقط ، أو ( ٢ ) من غيرها ، أو ( ٣ ) بعضها ، منها ومن غيرها .  
فإن كانت منها فقط فإنها إما أن تكون :

- أ — واحداً منها ،
- ب — بعضها ، أى أكثر من واحد منها ،
- ج — كل منها علة الكون والفساد في غيره ،

فإن كان أ أو ب هو الصحيح ، فلا بد أن يكون الذي هو علة — واحداً كان أو كثيراً — غير فاسد ؛ وهذا ضروري ؛

ولكن ليس من العناصر واحداً إلا وهو فاسد في بعض أجزائه على الأقل ؛ وإذن فليس يمكن أن يكون أحدها أو بعضها علة الكون والفساد .

وإن كان ج هو الصحيح ، فكل واحد علة لها كلها ، وهو في الوقت نفسه معلول لها كلها ؛

لكن بما أنها كلها تلتقي بسطوح كرية ، فلا بد أن يحصل هذا الفعل والانفعال بينها عند حدودها المشتركة التي تماس فيها ، أو في غير حدودها المشتركة ؛

وفي الحالة الثانية يجب مثلاً أن تتحول الكرة العليا ، التي هي النار ، هواءً كلها ، بفعل أجزاء الهواء العليا على الأقل ؛ كما يجب أن تتحول كرة الهواء ناراً بتأثير النار ؛

وهنا نصل إلى نتيجة شنيعة ، وهي أن تصير كل من كرتي النار والهواء ناراً وهواءً في وقت واحد ؛

وهذا يصدق أيضاً ، لو طبقنا القاعدة في بقية العناصر .

أما في الحالة الأولى فإما : ( ١ ) أن يكون الفعل والانفعال في كل أجزاء الحد المشترك ، أو ( ٢ ) أن يكون في بعض أجزائه دون بعض ؛

ففي الحالة الثانية يجب أن تكون أجزاء كل عنصر مختلفة بالطبع ، لأن بعضها يفعل وينفعل دون البعض الآخر ؛ وقد كان المفروض أنها غير مختلفة بالطبع — وهذا تناقض ؛

وفي الحالة الأولى يجب أن تتحول كل طبقة إلى طبيعة التي تليها ، وننتهي إلى التناقض الشنيع المتقدم ؛

وإذن لا بد أن تكون العلة الفاعلة للكون والفساد في العناصر : إما من غيرها ، وإما من غيرها ومنها في وقت واحد .

وهنا يعود الكندي من جديد إلى علم الطبيعة ، فيذكر أن الحركة هي التي تحدث الحرارة في العناصر وما تتركب منها ؛ والعناصر تقبل الانفعال إما بالحركة أو بالمماس ؛

لكن الذي تماس آخر العناصر ليس له الكيفيات المعروفة . ذلك لأن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ، وهذا ما يخص الكندي لإثباته رسالة مستقلة ، كما سنرى — فهي إذن لا تقبل منه إلا أثر الحركة .

وهذا الفلك الأقصى يشتمل على أجرام — أو أشخاص، كما يقول الكندي — مختلفة في ذواتها وحركاتها وقربها وبعدها؛ وتبعاً لذلك تختلف الآثار في العناصر.

\* \* \*

ولما كان من المقرر عند فيلسوفنا «أن أفاعيل النفس متبعة مزاجات الأجسام، والمزاجات تختلف باختلاف الأشخاص العالية بالمكان والحركة والزمان والكيفية»، فإنه يستطرد إلى الكلام في الفوارق بين سكان مختلف المناطق الثلاث الكبرى: الحارة والمعتدلة والباردة، وفي تعليل هذه الفوارق البدنية والخلقية والعقلية والعملية، ويرد ذلك إلى فعل الأشخاص العالية، لكن لا بحسب طبائع الأشخاص العالية وخصائصها، بل على أن الأمر يجري على قانون طبيعي وبحسب نسبة كمية رياضية، مما يكون له أثره في الكائن الحى منذ أول نشوئه.

وإذا كان هذا واقعاً في الأبدان وما يلحق أمزجتها، وهو الأمر الأوضح، فإن المجال يفتح أمام الكندي للقول بإمكان تأثير حركة الأجرام العالية — بإرادة الخالق — فيما هو أطف وأغمض مما يلحق الكون من ناحيته الطبيعية والنفسية، وللقول بأن كون الإنسان نفسه — شأنه شأن غيره من الأشياء الكائنة الفاسدة — يرجع إلى ذلك بإرادة الله؛ وهذا — إذا صح فهمنا له، وهو ما تؤيده الرسالة التالية — رأى غريب وجريء للغاية، لولا أن الكندي يرد الكل أخيراً إلى إرادة الله.

ثم يقارن المؤلف بين بعض الأجرام في السرعة والقرب والبعث من الأرض، ويرجح تأثير بعضها على البعض الآخر، ويقرر أن الشمس أظهر الأجرام فعلاً فيما على الأرض؛ ثم يفصل تأثير بعدها وقربها في إحداث الحر والبرد ونحوهما وما ينشأ عن ذلك من مناطق مناخية تختلف في العمارة وأحوال الحرث والنسل، بحيث لو كانت حركتها على نحو واحد لما كانت الفصول ولا كان كون ولا فساد، ولبطلت صور هذا العالم جميعها؛ وهو يبين أيضاً ما للقمر من تأثير متنوع، وإن كان تصور الكندي للمسألة تصوراً يناسب المعارف الفلكية في ذلك العصر.

على أن الكندي يوسع حدود نظريته في تفسير الكون والفساد بحركات الأشخاص العالية، فيجعلها — إلى جانب شمولها لأبدان الأجناس ولأخلاق النفس

وعاداتها وإراداتها على قدر المزاج العام للنوع والخاص للأفراد — شاملة لتفسير التاريخ وظهور الدول، بسبب ما يظهر من همم وإرادات جديدة في الدهور المختلفة. وهكذا يذهب فيلسوف العرب في تعليل الحوادث الكونية بوجه عام مذهباً شبيهاً — من وجه ما — بالمذاهب العلمية في القرن التاسع عشر؛ لكنه، وهو الفيلسوف العالم، لا يمكنه أن يؤسس كل شيء إلا على فعل العلة الأولى.

وينتهى أخيراً إلى أن العلة الفاعلة القرينة للكون والفساد على هذه الأرض هي حركة الأشخاص العالية على ما هي عليه بالنسبة للأرض، وهذه الحركة المرتبة بإرادة الله على نحو يؤدي إلى ما نشاهد.

وإذا أردنا أن نعبر تعبيراً آخر، قلنا إن الكون العلوى أشبه بآلة كبيرة في يد الإرادة المبدعة، تفعل بها ما في الكون الأدنى.

وتنتهى الرسالة بالإشارة إلى ما في الكون من إتقان وتديير وحكمة تدل على ما للخالق من صفات الكمال وإلى أن العالم في جملة — عند «ذوى العيون العقلية الصافية» — قطعة فنية منسجمة البناء، تدل على قدرة باريها وعلمه وحكمته. والوصول إلى هذا التصور للكون هو ثمرة علم الطبيعة أو «علم هيئة الكل والأشياء الطبيعية».

فما أشبه الكندي — أخيراً — بعلماء الطبيعة في القرن العشرين، الذين يتوصلون من المادى المنظّم إلى العلل العقلية. فذهبه جبرية كونية، لكنها في يد الإرادة المبدعة عن علم وحكمة.

ومن أسف أننا ليس عندنا من هذا الكتاب القيم إلا الفن الأول؛ ولكن الفكرة التي فيه كاملة.

من الوقف<sup>(١)</sup> على غير تبين ، واستحييت من الحرص على اقتناء ما لا تجدد وتضيع ما تجد ؛ فلم تضاد ذاتها ولم تعصب لأضدادها .

فكن كذلك ، كان الله لك ظهراً ، أيها الصورة المحمودة والجوهر النفيس ! يتضح لك أن الله ، جل ثناؤه ، وهو الإنيّة<sup>(٢)</sup> الحق ، التي لم تكن ليس ، ولا تكون ليساً أبداً ، لم يزل ولا يزال أينس<sup>(٣)</sup> أبداً ، وأنه هو الحى الواحد الذى لا يتكرر بته ، وأنه هو العلة الأولى التى لا علة لها ، الفاعلة التى لا فاعل لها ، والمتمة التى لا متمم لها ، والمؤيس<sup>(٤)</sup> الكل عن نيس ، والمصير بعضه لبعض أسباباً وعلا ، كالذى اتضح فى أقاويلنا فى الفلسفة الأولى من هذه السبيل التى إيضاحها لك ؛

فإن فى نظم هذا العالم ، وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، وتسخير بعضه لبعض ، وإتقان هيئته<sup>(٥)</sup> على الأمر الأصلح فى كون كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على أتقن تدبير — ومع كل تدبير مدبر — وعلى أحكم حكمة — ومع كل حكمة حكيم — لأن هذه جميعاً من المضاف ؛

ولولا ما يعرض فى إسعافك — أسعفك الله بجميع الخيرات ! بما سألت من إظهار وحدانية الله ، جل ثناؤه ، وعظم قدرته ، وإتقان تدبيره ، وسعة حكمته ، وفيض

(١) الكلمة هكذا فى الأصل — وفى اللغة وقف فى المسألة ارتاب فيها ، ومنه وقفة الريب ؛ وكله فلان فأوقف يعنى أمسك عن الحجة عيياً ؛ والوقف المحجم عن القتال ( فأكنت وقافاً ولا طائش اليد ) ؛ والوقف بمعنى المنع والتأخير والسكرت — ولا شك أن فى هذا ما يجعل لعبارة السكندى أكثر من وجه

(٢) يعنى الموجود الحق ، والسكندى يستعمل كلمة الإنية بمعنى الشيء الموجود راجع أيضاً ص ٩٧ وما بعدها مما تقدم

(٣) الأيس الموجود راجع ص ١٨٢ — ١٨٣ مما تقدم . وقد تركت كلمة أيس كما فى الأصل ، لأنه جائز

(٤) أنظر ما تقدم ص ١٨٢ — ١٨٣

(٥) فى الأصل : هيته

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا بالله

كتاب السكندى

فى

الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد

أطال الله بقاءك ، يا ابن السادة الأخيار ، والأئمة الأبرار ، منار الدين ، والجوهر الثمين ، وصفوة العالمين ، وخيرة الله من الناس أجمعين ، فى أسعد حال وأطهر أفعال ! وكفاك جميع الميممات وألهمك فعل الخيرات !

إن فى الظاهرات للحواس ، أظهر الله لك الخفيات ، لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول ، أعنى مدبراً لكل مدبر ، وفاعلاً لكل فاعل ، ومكوناً لكل مكون ، وأولاً لكل أول ، وعلة لكل علة ، لمن كانت حواسه الآلية موصولة [ ب ] أضواء عقله ، وكانت مطالبه<sup>(١)</sup> وجدان الحق وخواصه [ ]<sup>(٢)</sup> الحق ، وغرضه الإسناد<sup>(٣)</sup> للحق واستنباطه والحكم عليه ، والمزكى<sup>(٤)</sup> عنده — فى كل أمر شجر بينه وبين نفسه — العقل ؛ فإن من كان كذلك انتهكت عن أبصار نفسه سجوف سدف<sup>(٥)</sup> الجهل ، وعافيت نفسه مشارب عكر العجب ، وأنفيت من ركاكة معالجة الفخر<sup>(٦)</sup> ، واستوحشت من توجع ظلم الشبهات ، وخرجت

(١) فى الأصل : لمطالبه

(٢) بياض فى الأصل

(٣) غير منقوطة ، ويمكن أن تسكون تحريفاً عن : الاستناد ، أو عن : الإرشاد ، وبها

كلها يتم المعنى

(٤) فى الأصل : الزكا ، والجملة التى هذه الكلمة أولها تعود بالوصف على : من — قبل ذلك

(٥) السجف بفتح السين وكسرهما وسكون الجيم ، وجمعها سجوف وأسجاف ، بمعنى الستر ؛

وأسجف الليل ( وأسدف ) بمعنى أظلم . أما السدف بتحريك الدال فهو الظلمة ، والسدف

ضم السين وسكون الدال هى الستر ، وسواد الليل

(٦) غير متبينة تماماً فى الأصل

جوده ، لكثير من أبناء الحق الذين لم يبلغوا توقُّلَ (١) درج (٢) الفلسفة الأولى الشائخة ، والعموم في أدنى لجج بحورها الزاخرة المتلاطمة التي لا يروم أطرافها (٣) مهرة النواتية (٤) إلا بأثمن عدة وأكمل نجدة ، لكان (٥) الشغل بقتيم ما نتناول (٦) ورُمّت تميمه لأهل لساننا من الأشياء العميقة الأغوار أقوى قاطع وأمس مانع من ذلك (٧) وما (٨) تدعو إليه نفسُ تجار كل تجارة من تناول صغير أرباحها متى سنح من حيث صلح ؛ ومُعطى كل قوة نسأل (٩) تسهيل سُبُل ما نقصد (١٠) ، من إنارة الحق لنا وتأيدنا بقوة حكمته وتسديد توفيقه ، فنقول :

إنه قد تبين بالأقاويل البرهانية أن كل حركة إما أن تكون مكانية ، أو ربوية أو اضمحلالية أو استحالية ، أو كونا أو فساداً .

فالمكانية [ هي تبدل مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط ] (١١) .

والحركة الربوية هي التي تنتهى بنهايات الجرم بالزيادة في كميته إلى أبعد من الغاية التي كانت تنتهى إليها .

والحركة الإضمحلالية ضد الربوية في الذات والحد ، أعني أنها التي تقصر (١٢) نهايات الجرم بالنقص في الكمية عن الغاية التي كانت تنتهى إليها .

(١) وقل في الجبل وتوقل وقلا وتوقلا ضد ، ومنه توقل في مصاعد الشرف

(٢) في الأصل : درجة ، وهي مصححة : درج . (٣) ، (٤) غير منقوطة

(٥) هنا جواب لولا

(٦) في الأصل : تناول بدون قط ، ولعل الصوت : ماتناولت ورمت

(٧) يعني من اسعافه على سبيل التيسير

(٨) لعلها معطوفة على الأشياء أو على ما في ماتناول

(٩) في الأصل نسل بدون قط — وقد رجحت أنها نسل ، لأن الناسخ يسقط المهمزات المتوسطة عادة

(١٠) غير منقوطة

(١١) ما بين القوسين المضمحل قد سقط من الناسخ بلا شك ، لأن ما بعد كلمة المكانية ( أعني الحركة المكانية ) لا ينطبق على تعريفها ؛ وقد نقلت التعريف عن كتاب الفلسفة الأولى

ص ١١٧ — فإرن تعريف الحركة المكانية في رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ص ٢٠٤ مما تقدم

(١٢) غير منقوطة ولا مشكولة ، والمعنى مفهوم ، غير أنه كان في الأصل كلمة على بعد ذلك فصحتها بكلمة عن

والحركة الاستحالية هي التي تكون ، والشئ هو هو بعينه ، بتغيير بعض حالاته ، كرجل بعينه كان أبيض ، فصار شاحباً لسفر أو لمرض أو لغير ذلك .  
والحركة الكونية والفسادية هي التي تنتقل الشئ عن عينه (١) إلى عين أخرى ، كالغذاء الذي تنتقل عينه التي كانت شراباً أو غير ذلك من الأغذية ، فصارت دماً ، فهذه الحركة تُلَقَّى (٢) الدم كونا وتُلَقَّى الشراب فساداً ، أعني حركة فساد الشراب وكون الدم .

ونقول إن كل حركة إما أن تكون ذاتية وإما أن تكون عرضية ؛

أعني بالذاتية التي تكون من ذات الشئ ؛

وأعني بالعرضية التي ليست من ذات الشئ ؛ وأعني بالكون من ذات الشئ ما لا يفارق الشئ الذي هو (٣) فيه إلا بفساد جوهره ، كحياة الحى التي لا تفارق الحى إلا بفساد جوهره وانتقاله إلى لا حى ؛

وأعني بما ليس من ذات الشئ ، ما يفارق الشئ ولا يفسد جوهره (٤) ، كالحياة في الجرم ؛ فإن الجرم الحى قد تفارقه الحياة ، والجرمية ثابتة على حالها ، لم تفسد .

فلنبحث الآن عن علة الحركة الكونية الفسادية فنقول :

إننا قد بينا في غير موضع من أقاويلنا الطبيعية (٥) أن العلل الطبيعية إما أن تكون : عنصرية ، وإما صورية ، وإما فاعلة ، وإما تامة ؛

أعني بالعنصرية عنصر الشئ الذي منه يكون الشئ ، كالذهب الذي هو عنصر الدينار الذي منه كون الدينار ؛

وأعني بالصورة صورة الدينار التي باتحادها بالذهب كان الدينار ؛

(١) العين هنا بمعنى الذات أو الطبيعة

(٢) لقي من الأمر نصبا ، يعني أصاب منه ووجد فيه ، ولُقِيَ فلان ألقى من الشر ، وهو مُلَقِيَ أى ممتحن لا يزال يأتيه المكروه

(٣) في الأصل : مى

(٤) يمكن قراءة هذه الجملة على وجهين : إما على أن « يفسد » فعل متعد ، ومفعوله جوهره ؛ وإما على أنه لازم ، وفاعله جوهر .

(٥) وراجع في هذه ، الرسائل التي بين أيدينا ص ١٠١ ، ١٦٩ ، مثلاً ، والرسالة التالية .

وأعني بالفاعلة صانع الدينار الذي وحده<sup>(١)</sup> صورة الدينار بالذهب ؛ وأعني بالتامة ماله أحد<sup>(٢)</sup> الصانع صورة الدينار بالذهب ، التي هي المنفعة بالدينار ونيل المطلوب به .

فإذا كانت العلل الطبيعية لا تعدو أحد هذه الأربع العلل ، فإن علل كون كل كائن وفساد كل فاسد هي هذه الأربع العلل التي ذكرنا .

فنقول إن كل كائن ففي عنصر ما ، فعلة كون كل كائن وفساد كل فاسد [علة] عنصرية ، هي عنصره الذي كان منه أو فسد منه ؛ لأنه لو لم يكن له عنصر ، لم يكن ولم يفسد ، لأنه لا بد للكائن الفاسد من موضوع يعتقبه الكون والفساد .

وأما العلة<sup>(٣)</sup> الصورية فصورته التي باتحادها<sup>(٤)</sup> بعنصره كان الكائن منها ، أو بمفارقة عنصره كان الفاسد منها .

فأما العلة الفاعلة فعنها بحثنا ؛ فهي مطلوبنا ، وبوجدانها إنما نجد العلة التامة ؛ لأن العلة التامة إما أن تكون فوق العلة الفاعلة ، أعني ملجئة له<sup>(٥)</sup> إلى الفعل<sup>(٦)</sup> ، أو تكون هي العلة الفاعلة بعينها ، أعني أنه لم يضطرها إلى الفعل شيء ، وأنها إنما فعلت لأنها لا يغير<sup>(٧)</sup> ؛ فإن لم تكن العلة الفاعلة موجودة ، وكانت هي التامة ، فالتامة غير موجودة ، وما فوق [ <sup>(٨)</sup> موجود وهو أيضاً غير موجود<sup>(٩)</sup> ] ، لأن ما لا يوجد لم يحد<sup>(١٠)</sup> ، وما لم يحد ما فوقه وما لم يحد ،

- (١) ، (٢) غير منقوطة في الأصل ؛ وقد كان يحظر بالبال أن الكلمتين يمكن أن تقرأها : أوجد ، لولا أن كلمة الاتحاد ، قبل ذلك وبعده ، هي التي عينت القراءة
- (٣) في الأصل : علة (٤) غير منقوطة
- (٥) في الأصل هكذا — وقد تركتها ، على أن تعود على معنى العلة الفاعلة ، أعني الفاعل
- (٦) في الأصل : الفصل ، وهو خطأ بلا شك
- (٧) يعني بكلمة « لا يغير » أن العلة بذاتها علة ، لا بغيرها
- (٨) بياض صغير في الأصل ، وكذلك بعد كلمة بوجود ، ولا يقابله شيء في الغالب
- (٩) لعله يعني أن العلة التامة إن كانت هي الفاعلة ، فإن التامة موجودة ، وهي الفاعلة ؛ وهي غير موجودة ، لأنها هي الفاعلة
- (١٠) غير منقوطة ولا مشكولة ، لاهي ولا نظائرها بعدها

فليس بموجود ؛ فإن لم تكن العلة الفاعلة موجودة ، لم تكن العلة التامة موجودة<sup>(١)</sup> . والعلة الفاعلة إما أن تكون قريبة ، وإما أن [ تكون ]<sup>(٢)</sup> بعيدة :

أما العلة الفاعلة البعيدة فكالرامي بسهم حيواناً ، فقتله ؛ فالرامي بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة ، والسهم علة المقتول القريبة ؛ فإن الرامي فعل حفز<sup>(٣)</sup> السهم ، قصداً لقتل المقتول ، والسهم فعل قتل<sup>(٤)</sup> الحى بجرحه إياه ، وقبول الحى من السهم أثراً بالمماسسة ؛

وأما العلة الفاعلة البعيدة لكون كل كائن وفساد ، وكل نحسوس ومعقول ، فقد أوضحنا في كتابنا في الفلسفة الأولى أن العلة الأولى ، أعني الله ، جل ثناؤه ، المبدع لكل ، والمتمم لكل ، علة العلل ، ومبدع كل فاعل<sup>(٥)</sup> .

فلنبحث الآن عن علة كل كائن وفساد الفاعلة القريبة ، ليتضح لنا كيف التدبير الكلى بالحكمة السابقة والآلية<sup>(٦)</sup> ، فنقول :

إنه قد اتضح في الأقاويل الطبيعية<sup>(٧)</sup> [ أ ] أن الكون والفساد إنما يكون<sup>(٨)</sup> في ذوات الكيفيات المتضادات ، [ ب ] وأن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبس [ هي ] أوائل الكيفيات المتضادة ، [ ج ] وأن الجرم الأقصى من العالم ، أعني ما بين حضيض القمر إلى آخر نهاية جسم الفلك لاجار ولا بارد ، ولا رطب ولا يابس ، وأنه

- (١) هذه الجملة هي نتيجة الكلام ، وهو أن العلة الفاعلة إن كانت هي التامة وكانت الأولى غير موجودة فالثانية أيضاً غير موجودة
- (٢) زيادة سقطت من النسخ ، لاشك .
- (٣) في الأصل غير منقوطة — وفي اللغة حفزه دفعه من خلقه ، وحفزه بالرمح طعنه ، وحفزه النفس أعجله ، والقوس الحفوز هو الشديد الحفز والدفع للسهم
- (٤) في الأصل : مثل ، وهو خطأ في النسخ ، لاريب
- (٥) انظر ص ١٦٢ . ويظهر أن الكندي يشير إلى أجزاء لم تصلنا من كتابه ، وعلى كل حال ليراجع القارىء ص ١٨٢ — ١٨٣ مما تقدم ، وكذلك أول هذه الرسالة
- (٦) في الأصل : الإلهية
- (٧) يجد القارىء شيئاً من الآراء التالية في رسالة الكندي في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة
- (٨) الفعل مفرد ، لأن المؤلف يعتبر الكون والفساد شيئاً واحداً من حيث المعنى

لا يعرض فيه الكونُ والفساد أيامَ مدة زمانه الذي صير<sup>(١)</sup> الله، جل ثناؤه، له،  
وأن الكون والفساد إنما يكون فيأدون فلك القمر؛ [و] وأن مادون فلك القمر أربعة  
عناصر عظام هي: النار، والهواء، والماء، والأرض، وما هو مركب منها؛ فإن  
هذه الأربعة العناصر غير كائنة ولا فاسدة بـكليّتها، بل يكون من كل واحد  
أجزاء إلى غيره منها<sup>(٢)</sup> وتفسد [من غيره إليه] <sup>(٣)</sup> أجزاء؛ فأما الأشخاص  
بكليّاتها<sup>(٤)</sup> فباقية إلى أيام مدة زمانها الذي صيره الله جل ثناؤه، لها،  
وأما المركبات منها، أعني الحرث والنسل والمعادن وما أشبه ذلك، فكائنة  
فاسدة بكمال أشخاصها؛ وأما الباقي منها ببقاء العناصر [فهو] صورها، كالإنسانية  
والفرسية والشجرية والمعدنية؛ [هـ] وأن كل واحد من هذه العناصر والمركبة منها<sup>(٥)</sup>  
يلحقه الزمان والمكان والحركة المكانية؛ فإن [و] <sup>(٦)</sup> الفلك مكان<sup>(٧)</sup> لكليّة  
هذه العناصر الأربعة والمركبة منها؛ [و] وأن الزمان عدد حركة الفلك؛ [ز]  
وأن النار والهواء متحركان من الوسط حركةً طبيعية إلى مواضعهما، وأن موضع  
النار ما بين [حضيض الفلك] <sup>(٨)</sup> إلى ذروة الهواء، وموضع الهواء ما بين حضيض  
النار إلى سطح وجه الأرض والماء، وأن <sup>(٩)</sup> موضع الأرض والماء ما بين حضيض  
الهواء إلى مركز الكل؛ [ح] وأن <sup>(١٠)</sup> حركة الأرض والماء المكانية الطبيعية  
[هي] إلى وسط الكل؛ وأن <sup>(١١)</sup> الأرض بكمالها واقعة في مركز الكل،  
وأجزاؤها تتحرك<sup>(١٢)</sup> إلى مركز الكل؛ [ط] وأن سطح كل واحد من النار

(١) الضمير، الذي هو مفعول يعود على الزمان، محذوف

(٢) الكلمة في الأصل موجودة، ويمكن الاستغناء عنها

(٣) زيادة للإيضاح

(٤) في الأصل: كليّاتها، وتصحيحها بحسب ما تقدم وما سيلي

(٥) في الأصل: مما — والغالب أنها تحريف

(٦) بياض قليل في الأصل

(٧) في الأصل: مكانا

(٨) بياض في الأصل

(٩)، (١٠)، (١١) في الأصل: فإن

(١٢) في الأصل: تحرك

والهواء، أعني الذي في ذروته<sup>(١)</sup> وحضيضه كـريّان<sup>(٢)</sup>، وسطح الأرض والماء معا  
والمركبات كرى في الحس؛ فنقول الآن:

لا تخلو<sup>(٣)</sup> علة الكون والفساد الكائن في أجزاء العناصر الأربعة القريبة<sup>(٤)</sup>  
من أن تكون منها أو من غيرها، وإما أن يكون أحدهما علة ذلك، أو بعضهما،  
منها ومن غيرها معاً؛

فإن كانت منها فقط، فإما أن يكون أحدهما علة ذلك أو بعضهما علة ذلك،  
أكثر من واحد؛ أو كل واحد منها علة ذلك في غيره؛

فإن كان واحد منها علة ذلك أو بعضهما أكثر من واحد، كان الذي هو  
علة — واحداً كان أو كثيراً<sup>(٥)</sup> — غير فاسد منه شيء بقاءً؛ وليس منها إلا وقد  
تفسد منه أجزاء وتكون، كثيرة؛ فهو<sup>(٦)</sup> كائن فاسد الأجزاء، وهو لا كائن  
ولا فاسد الأجزاء — وهذا خلف لا يمكن؛ فليس يمكن أن يكون علة الكون  
والفساد بعضهما، لا واحداً ولا كثيراً<sup>(٧)</sup>؛

وإن كان كل واحد منها علة كون وفساد الباقية، فكل واحد منها علة  
كلها ومعلول كلها؛

وكلها متلاقية بسطوح كرىة؛

فإما أن يكون كون الهواء من النار والنار من الهواء في فصولها<sup>(٨)</sup>  
المشتركة؛

وإما في غير فصولها المشتركة؛

(١) كدورته في الأصل

(٢) كـريّ نسبة إلى كرى

(٣) في الأصل: تخلوا

(٤) صفة لعلة

(٥) في الأصل: واحد، وكثير

(٦) في الأصل: وهو

(٧) هكذا في الأصل — وهو جائز لغة

(٨) يعني الحدود الفاصلة بينها

فإن كان في غيرها فصولها ، كانت النار تنفعل هواء في جزء منها لا يماسه الهواء ؛

فيجب إذن أن يستحيل كل جزء من النار بعنده <sup>(١)</sup> من سطح الهواء بعند ذلك الجزء ، فيكون المنفعل من النار كرة بعندها من سطح كرة الهواء بعد واحد <sup>(٢)</sup> ، وسمكها سمك واحد <sup>(٣)</sup> ، وإلا كان بعض الهواء له قوة أن يحيل النار ، وبعضه لا قوة له على ذلك ؛ فيكون الهواء الذي في نهاية كرة الهواء ليس بطبيعة واحدة ، أو تكون العلة في اختلافه <sup>(٤)</sup> غيره ؛ والهواء بطبيعة واحدة <sup>(٥)</sup> ، فإن كان ليس الفاعل فيه غيره ، أحال من النار كرة واحدة ، بعندها من سطحه بعد واحد <sup>(٦)</sup> لا يختلف ، فصيرها <sup>(٧)</sup> هواء .

وكذلك تفعل النار بالهواء ، فتكون أكر كثيرة ، بعضها محيط ببعض ، بين كل [اثنين] <sup>(٨)</sup> منها هواء ، ويجب بهذا أن تحيل كل واحدة من الأكر من مجاورتها كرة على بعد واحد منها وعلى سمك واحد ، حتى تصير [كرة النار] <sup>(٩)</sup> والهواء ، كل واحدة منها نار كلها وهواء كلها <sup>(١٠)</sup> بالفعل ؛ فيكون كل واحد منها هو هو ، وهو غيره معا — بالفعل ؛ وهذا من أشنع المحال .

وكذلك يلزم باقي العناصر ؛ فالفاعل إذن فيه غيره ؛ والذي فرضنا أن الفاعل فيه ليس غيره ،

وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون — وهي <sup>(١١)</sup> علل الكون والفساد ،

(١) غير مشكولة . (٢) ، (٣) في الأصل : بعدا واحدا وسمكا واحدا

(٤) في الأصل : اختلاف

(٥) هكذا النص ، فيما أن يكون قد سقط شيء قبل كلمة بطبيعة ، وإما أن تكون الباء التي فيها زائدة

(٦) في الأصل : بعدا واحدا

(٧) في الأصل : فيصيرها

(٨) يابض قليل في الأصل

(٩) محلها يابض في الأصل

(١٠) الجملة خبر لتصير

(١١) الضمير يعود على العناصر

إن كانت كذلك — الفساد <sup>(١)</sup> والكون منها في غير فصولها المشتركة ؛ فإن كان في فصولها المشتركة فإما أن يكون في كل الفصل المشترك ، وإما في بعضه دون بعض ؛

فإن كان ذلك في بعضه دون بعض ، وجب — إن [كان] المفروض أنه ليس لها علة غير ذواتها — أن تكون مختلفة بالطبع ؛ وقد تقدم ، كما ذكرنا ، أنها ليست مختلفة بالطبع ؛ فبقي إذن أن يكون ما يلي فصلها المشترك من النار كرة هواء ، سمكها واحد ، ومن الهواء كرة نار سمكها واحد ، فتكون إذن — كما قدمنا — أكر كثيرة ، بعضها محيط ببعض متصلة : نار بهواء ، ويجب أن يؤثر كل واحد منها فيما يليه ذلك الأثر ، حتى تصير كل واحدة منها ناراً كلها بالفعل معا ، وتكون كل واحدة منها هو هو وهو غيره معاً بالفعل ؛ وهذا من أشنع المحال .

وكذلك يلزم سائر العناصر ؛ فالفاعل إذن فيه غيره ؛ والمفروض أن العلة الفاعلة فيه الكون والفساد لا غيره <sup>(٢)</sup> — وهذا خلف لا يمكن ؛

فليس كل واحد منها علة كون كل واحد منها وفساده القريبة <sup>(٣)</sup> ؛ فلم يبق إلا أن يكون علة ذلك فيها من غيرها أو منها ومن غيرها معاً ؛

فعلة ذلك من غيرها إذن واجبة اضطراراً على حال : إما معها وإما مفردة . وقد تقدم في الأقاويل الطبيعية أن الحركة تحدث في العناصر وما رُكِب من العناصر الحرارة ، بالأقاويل المقبولة ؛ فالعناصر إذن إما أن تقبل الانفعال بالحركة وإما بالمماس ، والمماس لآخرها <sup>(٤)</sup> لا بحار <sup>(٥)</sup> ، ولا بارد ، ولا رطب ، ولا يابس ؛ فإنما تقبل من مماسته إذن أثر الحركة . والمماس له <sup>(٦)</sup> مختلف الأشخاص وحركة الأشخاص والموضع ؛ لأن بعضها أعظم ، وبعضها أصغر ، وبعضها أبطأ ،

(١) اسم كان

(٢) الضمير هنا — وقبل ذلك — على التذكير ، وهو يعود على العنصر

(٣) صفة لعلة

(٤) يقصد لأعلاها وأبعدها عن المركز

(٥) هكذا في الأصل

(٦) يقصد المماس لأعلى العناصر ، وهو الأجرام السماوية

وبعضها أسرع ، وبعضها أبعد ، وبعضها أقرب ؛ ولكل النهايات <sup>(١)</sup> منها في السرعة والإبطاء ، إذا أضيف إلى ذاته ، وفي العلو والهبوط والبعد والقرب . ونجد الأشياء التي تفعل بالحركة حرارة في غيرها ، تفعل ذلك كلما عظمت وقربت وأسرعت وهبطت إلى الموضع أشد <sup>(٢)</sup> .

فإذن علة حدوث الحرارة في العناصر من العنصر الأول المتحرك عليها تكون بالحركة والزمان والمكان والكمية ، فتختلف الآثار في العناصر بإمكانة أجزائها من أجرام العنصر الأول ، بعدد زمان الدور عليها بالسرعة والإبطاء وكثرة المتحركات عليها وقتها .

فإذا تحركت على جزء منها أجرام أكثر وأسرع وأقرب وأهبط وأعظم ، <sup>(٣)</sup> اشتدت حرارة ذلك الجزء ؛ وإذا عديم جزء ذلك ، وقف على طباعه ؛ فإذا بعدت عن جزء من الأرض وما عليها من المركبات ، وقفت الأرض والماء على طباعهما ، وهو البرد . فأما الهواء المحيط بنا فليس بهواء نقي ، بل ممتزج بالماء والأرض ، فنزل ذلك لغلبة المائية والأرضية عليه في هذه الحال ؛

وقد تقدم في الأقاويل الطبيعية أن الكيفيات الفواعل الأول هي الحر والبرد ؛ فأما الرطوبة واليبس فننقلتان <sup>(٤)</sup> ، فمتى بعدت الأشخاص السماوية عن سمت من الأرض غلب <sup>(٥)</sup> برد ، ومتى قربت سميت ، فحدث ما يلحق الحر والبرد من الرطوبة واليبس ، وحدث من هذه الكيفيات الأربع باقي الكيفيات ؛ [و] على قدر تقصير وإفراط كل واحد منهما يحدث شيء <sup>(٦)</sup> ما .

وموجود أن أفاعيل النفس متبعة مزاجات الأجسام ، والمزاجات تختلف

(١) هكذا في الأصل — والمعنى يحتمل وجوها

(٢) صفة لمقدر من الأفعال المقدمة

(٣) صفات لمقدر من تحرك

(٤) في الأصل : فننقلتين

(٥) في الأصل : وغلب

(٦) في الأصل : شيئاً — ولو اسقطنا الواو التي زدناها للإيضاح ، لأمكن مع شيء من التكلف أن نعتبر تحدث فعلا متعديا فاعله الكيفيات ومفعوله شيئاً ، كما في الأصل

باختلاف الأشخاص العالية ، بالمكان والحركة والزمان والكيفية — كما قدمنا ؛ فقد نرى أهل البلاد التي تحت معدل النهار <sup>(١)</sup> ، لشدة الحر بتردد الشمس هناك في السنة مرتين ، وأنها مسامتة دائرة في أعظم كرة معدل النهار ، تفعل <sup>(٢)</sup> أهلها سوداً كالشيء المحترق بالنار ، وشعورهم جعدة متقطعة <sup>(٣)</sup> ، كالشعر إذا قرب من النار ، فأسرعت إليه ؛ وتدقق <sup>(٤)</sup> أسافلهم ، أعنى أطرافهم ، وتفرطح أنفهم <sup>(٥)</sup> ، وتعظم <sup>(٦)</sup> وتبحظ أعينهم ، وتعظم شفاههم ، وتطول قامتهم لاجذاب الرطوبات من أسافلهم إلى أعاليهم ؛ ويشدد غيظهم وكلبهم <sup>(٧)</sup> لإفراط الحرارة واليبس عليهم ، وتتغير رؤيتهم لغلبة الغضب والشهوة عليهم ؛

ونرى كل من يسكن ما يلي القطب الشمالي ، لشدة برد البلاد ، ضد ذلك ، كصغر أعينهم وشفاههم وأنفهم ، وتبيض ألوانهم وتسبط <sup>(٨)</sup> شعورهم ، وتغلظ أسافلهم لغلبة البرد والرطوبة عليهم ، فتتحصر الحرارة في قلوبهم <sup>(٩)</sup> ، فيكونون ذوى وقار وشدة قلوب وصبر وبرد <sup>(١٠)</sup> على الشبق <sup>(١١)</sup> ؛ فيكثر فيهم <sup>(١٢)</sup> العفاف والمتوسطون <sup>(١٣)</sup>

(١) يقصد خط الاستواء (٢) يقصد تجعل

(٣) قط الشعر بتشديد الطاء وقطط بكسر الطاء الأولى قططا وقطاطه كان قصيراً جعداً

(٤) هكذا في الأصل دون نقط ولا شكل ، وهي فيما أرجح فعل مضارع حذف فيه إحدى

التاءين الأولين — وكذلك في بعض الأفعال التالية

(٥) الأنف جمعه أناف وأنوف وأنف

(٦) يجوز أن تكون قد سقطت هنا كلمة هي فاعل حطم ، والا فيجوز أن تكون تعظم

لاحقة بما قبلها أو بما بعدها

(٧) كلب الرجل كلباً أصابه شبه جنون الكلاب من عض الكلب الكلب ، وكلب

فلان غضب وسفه

(٨) سبط الشعر بكسر الباء وضمها — استرسل

(٩) لعله يقصد في باطنهم

(١٠) غير منقوطة

(١١) شبق الرجل شبقاً من اللحم يشم أى انخم وسئم منه ؛ غير أن المقصود هنا هو الشهوة

الجنسية ، ففي الحديث في وصية النساء : « فليخرجن تفيلات » ، يعنى غير متطيبات ، لأن

العقيق يهيج الشبق

(١٢) في الأصل : فيه

(١٣) في الأصل : المتوسطين الاعتدال . ولعل الصواب : والمتوسطون ، لاعتدال الخ ؛

وقد يكون في الكلام تكرار أيضاً ، أو يكون سقط شيء .

و [أهل] الاعتدال ؛ [و] لا اعتدال أمرجهم ، يقوى <sup>(١)</sup> فكرهم ، ويكثر فيهم البحث والنظر ، وتكون أخلاقهم معتدلة ؛

وكذلك نرى بدن كل حيوان يحدث له خلقا <sup>(٢)</sup> على قدر مزاجه .

فإذن الأخلاق <sup>(٣)</sup> لقرب هذه الأشخاص منا وبعدها وعلوها وهبوطها وسرعتها وإبطائها واجتماعها واقتراقها تخلف <sup>(٤)</sup> منها ، وبقدر أمرجة أبداننا عند توليد النطف ومقرها في الأرحام .

وإذ ذلك كذلك ، فما الذي يمنع ما <sup>(٥)</sup> كان ألطف من ذلك أن يكون موجوداً بحركة هذه الأجرام السماوية بإرادة الباري ، جل ثناؤه ، إذ كان الأمر الأوضح معلولها الأقرب ، وهي علته القريبة ؛ وهل باقى الأشياء إلا لواحق تلحق هذا الكون العجيب ، أعنى الكون الطبيعي والكون النفائى ! ؟ لقد تُقَصِّيت <sup>(٦)</sup> فكرتنا إذن إن جعلنا <sup>(٧)</sup> هذا .

ومن الدليل الأكبر على أن هذه الأشخاص السماوية علة كوننا <sup>(٨)</sup> ما نرى من حركة الشمس ، البيئنة جداً بالنظر دون الحساب ، والكواكب المتحيرة البيئنة جداً للحس ؛ فإن هذه الكواكب خاصة من بين جميع الأجرام السماوية ، ونظم بعضها إلى بعض ، وتعديل أبعادها من هذه الأشياء الطبيعية الواقعة تحت

(١) فى الأصل : يقوا — بدون قط ، ويجوز أن تكون : تقوى ، فاعلها فكرهم

— جمع فكرة

(٢) هكذا فى الأصل

(٣) هكذا فى الأصل ، ويجوز أن تكون : الاختلاف ، غير أنها حُرِّفَت

(٤) هكذا فى الأصل ، بدون قط — ويجوز أن يكون سقط كلام أو تكون عبارة :

تخلف منها — التى يمكن إصلاحها تخميناً على أى حال — زائدة ، لأن الكلام بعدها يكمل ما قبله .

(٥) فى الأصل : من ، وقد أُصلحت : ما

(٦) غير منقوطة وتنقصها نبرة الياء ؛ وقد نقطتها وضبطتها اجتهداً ، على أن يكون

المعنى هو أن فكرتنا ستكون قد كملت ، إن قلنا هذا الذى ليس ما يمنع منه . وربما يخطر

على البال أن تكون الكلمة : نقصت ، أى أننا إن منعنا هذا الذى لا مانع منه فإن فكرتنا

تستكون ناقصة . وثم لقراءة هذه الكلمة وجوه أخرى .

(٧) ويمكن قراءتها : فعلنا ، ونرى أنها تكون أيضاً تحريفاً عن قلنا <sup>(٨)</sup> أى وجودنا

الكون والاستحالة ، وأعداد حركاتها التى بعضها من الشرق إلى الغرب وبعضها من الغرب إلى الشرق ، وقربها من المركز ، وبعدها منه ، أدل من غيرها من الأشخاص السماوية على أنها علة كون <sup>(١)</sup> الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد (والاستحالة) <sup>(٢)</sup> ودوام <sup>(٣)</sup> صورها إلى المدة التى قدر <sup>(٤)</sup> لها خالقها جل ثناؤه ؛ ولا سيما الشمس ؛

فإن هذا يبين جداً ، لأنها أعظم الأجرام ، كما قد تبين فى الآراء الرياضية ، وهى فى <sup>(٥)</sup> القرب منا ، إذا أضيفت إلى عظمها ، أقرب الأجرام ؛ لأن القمر فى البعد من مركز الأرض فى بعده الأبعد نسبتته <sup>(٦)</sup> بنصف [بعد] <sup>(٧)</sup> الشمس فى بعدها الأبعد ، وقدر جرمه من جرمها أقل من جزء من [ <sup>(٨)</sup> جزء ؛ وجرمها ، إذا أضيف إلى عظمها ، أشد قرباً من القمر ، إذا أضيف إلى عظمه ، كثيراً ؛ وهى أسرع حركة علينا من القمر ؛ لأنهما ، إن كانا مجتمعين فى جزء المشرق ، دار الفلك بالشمس علينا ، يُعيدُها <sup>(٩)</sup> إلى المشرق فى ٣٦٥ <sup>(١٠)</sup> جزءاً و ٥٩ دقيقة و ٨ ثوانٍ <sup>(١١)</sup> ، أكثر قليلاً أو أقل قليلاً بعدد <sup>(١٢)</sup> ما يلحقها من التعديل ؛ والقمر يعيده الفلك بحركته إلى موضعه ، أعنى المشرق ، فى ٣٧٣ [هكذا] درجة أقل أو أكثر قليلاً ، بمقدار ما يلزمه من التعديل ؛ وهى وإن كان زحل إنما يعود إلى المشرق

(١) الكون هنا بمعنى الوجود بعد العدم أو كون الشيء عن شيء يفسد

(٢) هذه الكلمة موجودة فى الأصل فوق كلمة الفساد

(٣) معطوفة على كون ، من : علة كون

(٤) فى قدر ضمير مقدر يعود على المدة

(٥) فى الأصل : وهى ، وقد ضرب عليها وكتب فوقها : ومن

(٦) غير منقوطة وتنقصها نبرة — فيجوز أن تكون : شبه أى أن بعد القمر شبه بنصف

بعد الشمس

(٧) يياض فى الأصل

(٨) يياض فى الأصل

(٩) غير منقوطة — والفاعل هو الفلك . ويجوز أن يكون قد سقط قبل هذه الكلمة شيء .

(١٠) رقم ٥ — فى الأصل — صغير

(١١) فى الأصل : ثوانى

(١٢) هكذا فى الأصل ، ويجوز أن تكون تحريفاً عن : بقدر

بزيادة دقيقتين على ٣٦٥ ، فإنها أقرب منه وأعظم ، والسرعة متشابهة ؛ فهي أظهر الأجرام العالية فيما تحت الكون والفساد فعلاً<sup>(١)</sup> ، فإن تقدير موضعها من الأرض في العلو والمهبوط والبعد منا والقرب ، في الفلك المائل ، وانقيادها بحركة<sup>(٢)</sup> الفلك الأعظم ، أعني الأخذ من المشرق إلى المغرب ، ومخالفة مراكزها<sup>(٣)</sup> لمركز الأرض ، يدل على ذلك دلالة ظاهرة ؛

وذلك أنا نجد المواضع التي تبعد من مُنْقَلَب الشمال إلى القطب الشمالي يُفِرط بردها ، حتى لا يكون فيها حرٌّ ولا نسل ، وتقل العمارَةُ فيما قرب من تلك المواضع ؛

ونرى<sup>(٤)</sup> المواضع التي تحت معدل النهار يُفِرط حرُّها ، حتى تقل فيها<sup>(٥)</sup> العمارَةُ جداً ، ويقل فيها الحرث والنسل ؛

فأما ما جاوز<sup>(٦)</sup> ذلك نحو القطب الجنوبي ، حتى يصير في الموضع الذي يسامت خمس درج وثلاثين دقيقة من القوس ، حيث تكون الشمس في حضيض أوجها<sup>(٧)</sup> ، فتكون في قربها الأقرب من الأرض ، فإن العمارَةُ تقل فيه أولاً أولاً ، لشدة الحرِّ ، حتى يصير حرها لا يسكن بته ، لشدة تقرب<sup>(٨)</sup> الشمس من مركز الأرض .

وكل ما<sup>(٩)</sup> بُعِدَ عن هذه المواضع تعدَّل مزاجه وحسن نسق ما فيه ، حتى ينتهي إلى الأوساط فيما بين المواضع المفرطة البرد وهذه المواضع .

ونجد نهار الشتاء لقصره وبعد الشمس فيه من سمت رؤوسنا تكثر رطوباته وبرده ، لبعُد الشمس عنا وقلة ظهورها علينا وضعف جذبها الرطوبات من عندنا

(١) قبل هذه الكلمة توجد كلمة : تأثيراً ، وقد ضرب عليها

(٢) يمكن أيضاً قراءتها : لحركة

(٣) هكذا في الأصل ، ولعلها في هذه الحالة تعود على الاجرام العالية

(٤) في الأصل : نرا

(٥) في الأصل : فيه

(٦) في الأصل : جاز (٧) ، (٨) هكذا في الأصل

(٩) في الأصل : وكلا

والإدفاء لموضعنا وجونا<sup>(١)</sup> ؛ ونرى<sup>(٢)</sup> خلاف ذلك يكون في ضد ذلك من الزمان . فلو لم يكن بعدُ الشمس من الأرض بهذا التعديل ، فكانت أعلى ، لقلَّ إسخاؤها لهذا الجو ، حتى تكون في موضع<sup>(٣)</sup> ، لو كانت فيه لم يؤثر فينا أثراً يظهر ، فحمد ما على الأرض ، كما يكون ذلك في المواضع التي قربت من الأقطاب ، فلم يكن حرٌّ ولا نسل ولا غير ذلك من الكائنات ، كما يكون ذلك في هذه المواضع ؛ ولو قُرِبَتْ جداً ، لاحترق ما على الأرض ، ولم يكن حرٌّ ولا نسل ولا غير ذلك ، كما يوجد ذلك في المواضع التي تقرب منها [الشمس]<sup>(٤)</sup> أكثر ؛ ولو كانت من تعديل البعد [من]<sup>(٥)</sup> الأرض على ما هي عليه الآن ، ولم يكن [ ]<sup>(٦)</sup> أعني فلكه الخاص الذي يسير فيه من المغرب إلى المشرق ، وكانت حركتها في فلك معدل النهار أو بعض الأفلاك الموازية لفلك معدل النهار ، لم يكن شتاءً ولا صيفٌ ولا ربيع ولا خريف<sup>(٧)</sup> ، وكان زمان كل موضع من الأرض زماناً واحداً ، إما صيف<sup>(٨)</sup> أبداً ، وإما شتاءً أبداً ، وإما غير ذلك من الأزمان ، لا يختلف . ولو كان هذا هكذا لما ثبت كونٌ ولا فسادٌ ، ولـكانت الأشياء واحدة لا كون فيها ولا فساد ، وبطلت صور الكون جميعاً ، كما نرى في اختلاف الأزمان ، فإن الصيف إذا امتدَّ يفسد الحيوان والنبات ، وهي الأوباء<sup>(٩)</sup> ؛ وكذلك إن قصر ، قل حرُّه ؛ وكذلك كل زمان ، إن اختلف عما له من المزاج ، حدثت الأوباء والفساد ؛

ولو كانت حركتها في الفلك المائل ، وهو على هذا البعد ، ولم تبعدْ لحركة

(١) غير منقوطة في الأصل

(٢) في الأصل : ونرا

(٣) في الأصل : حتى يكون فيها موضعها — وقد صححتها اجتهداً

(٤) بياض في الأصل — وقد زدت الكلمة بحسب المعنى

(٥) بياض في الأصل

(٦) بياض في الأصل

(٧) في الأصل : ولا صيفا ولا ربيعاً ولا خريفاً

(٨) هكذا ، وقد تركتها .

(٩) الأوباء كل مرض عام ، وجمعها أوباء أو أوبئة

الفلك الأعظم المتحرك من المشرق إلى المغرب في كل يوم وليلة دورة واحقتبت<sup>(١)</sup> ظاهرة على كل موضع من وجه الأرض نصف سنة، إذ دورها سنة كاملة، فلم يكن لحيوان راحة، ولم يبق من رطوبات الموضع الذي تظلم عليه نصف سنة شيء<sup>(٢)</sup> إلا أفدته<sup>(٣)</sup> لأن راحة الحيوان إنما هي في ليل ونهار، وكذلك تغذى الشجر، فإن بعضه يذبل نهاراً ويقوى ويتغذى ليلاً، وبعضه بالضد.

ولو لم تكن خارجة المركز عن مركز الأرض، لم تكن الأزمان أربعة بل زمانين، لأن بعدها وقربها كان يكون في كل درجتين ميلها<sup>(٤)</sup> في الشمال ميلاً واحداً وقرباً واحداً من مركز الأرض، وكذلك في الجنوب؛ فكان يكون فعلها في ميل الشمال<sup>(٥)</sup> زماناً واحداً، وفي ميل الجنوب زماناً واحداً، وكانت تكون السنة زمانين فقط متشابهين لعنصرين من العناصر الأربعة، فيبقى هذان العنصران<sup>(٦)</sup> وتستحيل الباقية إليها، لأنه لا عون لها على إحالة الباقية إلا بها<sup>(٧)</sup>، وتلك عليها قوة<sup>(٨)</sup>.

وإن كان حرٌّ كان بردٌ اضطراباً؛ وإن كان ييسُّ كانت رطوبة اضطراباً، ومن تركيب الأربعة كيفيات أربعة عناصر اضطراباً؛ فإن كانت الأزمنة اثنتين لم تكن العناصر أربعة، فإذن يجب أن لا يكون ما هو واجب اضطراباً<sup>(٩)</sup>، وهذا خلف لا يمكن.

وما أتقن ما هيئاً الباري، جل ثناؤه، من كون الشمس قريباً من سمت رموسنا، وهي مقبلة إلينا، علّت في الجو وبعدت عن وجه الأرض، حتى

(١) هكذا في الأصل : والمعنى مفهوم ، وكان يخطر لي تصحيحها على نحو آخر .

(٢) في الأصل : شيئاً — وهذا يكون صحيحاً لو اعتبرنا كلمة يبق قبل ذلك فعلاً متعدياً ،

فاعله الشمس ومفعوله كلمة شيئاً

(٣) غير منقوطة في الأصل

(٤) يعني عند ما تكون مسامتة للشمال في تغير وضعها نحوه

(٥) في الأصل : فبقوا هذين العنصرين

(٦) غير منقوط في الأصل

(٧) هذه الكلمة إما أن تكون متعلقة بكلمة واجب أو بكلمة يجب

تنتهي إلى [ ]<sup>(١)</sup>، ثم تقرب منا إلى أن تنتهي إلى آخر الميل، ثم تدبر إلى الاعتدال، وهي هابطة مخالفة البعد في الدرجات التي ميلها في جهة واحدة ميل واحد<sup>(٢)</sup>، ليكون في [ كل ] ميل زمانان مختلفان<sup>(٣)</sup>، فتكون الأزمنة أربعة، موافقة بالكيفية للعناصر الأربعة، ويكون<sup>(٤)</sup> بين كل زمانين في ميل واحد كيفية مشتركة للزمانين، لثلاث تنافر الطبائع بتضاد جميع كيفياتها؛ وإن كان هذا هكذا لم يكن حيوان ولا غيره من الكائنات؛ فإن العلل التي تمنع الكون في المواضع التي تبعد عنها الشمس أو تقترب منها، والمواضع التي يدوم عليها الشروق والغروب، أو المواضع التي لا تكون فيها الأزمان على أقساطها، هي التي تتبع ذلك، لو كانت الشمس أبعد أو أقرب أو ظاهرة دهنراً طويلاً أو غائبة دهنراً طويلاً أو غير فاعلة أزماناً في كل موضع بقسطه.

فقد اتضح أن قوام الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد وثبات صورها إلى نهاية المدة التي أراد باري الكون للكون، جل ثناؤه، وحفظ نظمها، إنما يكون من قبل اعتدال الشمس في بعدها من الأرض ومن قبل سلوكها في الفلك المائل واثباتها لحركة الفلك الأعظم المحرك لها من المشرق إلى المغرب ومن قبل خروج مركز فلكها<sup>(٥)</sup> عن مركز الأرض [ ]<sup>(٦)</sup>، أعنى في دنوها من مركز الأرض تارة وبعدها منه تارة، لتكون نهاية<sup>(٧)</sup> الزمان التي بها تكون الأكوان.

وقد يوجد مثل هذا في القمر، لأنه لو لم يكن اعتدال بعده من الأرض على ما هو عليه الآن، بل أقرب، لمنع كون السحاب والأمطار، لأنه كان يحمل البخار ويبدده ويلطفه، ولا يدعه أن يجتمع ولا يكشف، كالذي نرى<sup>(٨)</sup> في الحاقات

(١) يياض في الأصل ، والمعنى مفهوم (٢) في الأصل : ميلاً واحداً

(٣) في الأصل : زمانين مختلفين (٤) في الأصل : ولكون

(٥) في الأصل : فلها (٦) يياض في الأصل

(٧) في الأصل : نها، بدون نقط — وبعدها يياض صغير ، لاشك في أنه يقابله بقية الكلمة

(٨) في الأصل : نرا .

والامتلاآت<sup>(١)</sup>، فإن الأمطار جُلُّ ما تكون في المحاقات وأوائل الشهور، عند القرب من الجماعة؛ وأما في الامتلاآت<sup>(٢)</sup> فأكثر ذلك تقل الأمطار، لعظم نور القمر وشدة إحماؤه للجو في الامتلاء، إذا أضيف إلى وقت الاجتماع، فإنه عند ذلك يبدد البخار ويلطفه بتسخينه الجو، فلا تكون الأمطار في الامتلاء أكثر ذلك، وتكون أمطار في الاجتماع أكثر ذلك، لأن الاجتماع يجمع ويكشف ويبرد الجو بعدم ضوئه<sup>(٣)</sup>.

ولو كان على ما هو عليه من البعد وكان في أحد الافلاك الموازية لمعدل النهار أو معدل النهار، لم يكن ما نرى من منفعة كونه في الفلك المائل، أنه في الشتاء، وقت الامتلاء، يكون في سمت الشمس في الصيف، فيكون ليل الشتاء في الامتلاء في سمت الشمس في الشتاء، فيكون ليل امتلائه انقاص حرا فيعدل بذلك الهواء، ويكون به نشوء الحرث ورباه<sup>(٤)</sup> في وقت حاجته إلى الدفء<sup>(٥)</sup> وتبريد الجو في وقت حاجته إلى ذلك؛ فلو كان على هذا أجمع، ولم يكن له مركز خارج عن مركز الأرض وفلك تدوير، لم يقرب ولم يبعد من الأرض في أحوال مختلفة أربعة، فإنه لذلك يكون في الاجتماع في الامتلاء عاليا، وفي التربعين هابطا، وفي أحد الأرباع ذاهبا إلى الهبوط ومتزيدا<sup>(٦)</sup> في الضياء، و[في] آخر ضاعدا منتقصا<sup>(٧)</sup> في الضياء، وفي آخر مسرعا<sup>(٨)</sup>، مع ما<sup>(٩)</sup> قدمنا، وفي آخر مبطلا<sup>(١٠)</sup> مع ما قدمنا. ونرى بكل حال من هذه كونا وفسادا<sup>(١١)</sup> في شيء ما خاص، ونرى مع ذهابه إلى الهبوط، أي مع تزيده في القرب من الأرض، كثرة الرطوبات على الأرض، ومع بعده قلتها.

(١) ، (٢) في الأصل : الامتلات

(٣) في الأصل : ضوه

(٤) ربا الشيء ربوا ورباه بمعنى زاد ونما

(٥) في الأصل : الدفا (٦) في الأصل : متزيد

(٧) ، (٨) في الأصل : منتقص ومسرع

(٩) في الأصل : معا ، وكذلك فيما بعد

(١٠) في الأصل : مبطل (١١) في الأصل : كون وفساد

فقد تبين أن كون القمر على ما هو عليه عظيم العون للشمس على الكون والتغير في هذا العالم.

والكواكب الباقية من المتحيرة أيضا بينة الغناء في ذلك، لأن لكل واحد منها الحركة المائلة، كحركة الشمس في الفلك المائل، والحركة في الفلك الخارج المركز كالشمس والقمر، والحركة في فلك التدوير كحركة القمر؛ وللقمر الحركة العرضية عن سمت فلك الشمس، أعني عن الدائرة التي يرسمها قطبا الفلك، فيحدث لها بذلك أشكال كثيرة، كالذي يعرض<sup>(١)</sup> للقمر من هبوط نحو مركز الأرض وعلو عنه ومسامته لموضع بعد موضع وسرعة وإبطاء وانحراف عن دائرة الشمس ومسامته لها في أحوال مقارنتها ومفارقتها، [و] تحدث الآثار التي يحدثها القمر بقربه وبعده وسرعته وإبطائه وعلوه وهبوطه؛ وبانتقال أوجاتها ينتقل وضع الأزمان لكل واحد منها، كأوج كوكب إذا كانت ذروته في حركات، إذا كان في ذلك الجزء أعلى<sup>(٢)</sup> ما يكون في الفلك الخارج من المركز، وكان هبوطه مقابلا لذلك الجزء، فيكون ابتداء اختلاف أزمانها في كل جزء من الفلك في زمان ما بحركة الأوج.

فكل ما قلنا عظيم الغناء في كون الكائنات وفسادها؛ والدليل على ذلك من الحس ما نجد من اختلاف الأزمان، فإن الربيع من سنة يخالف الربيع من سنة أخرى، وكذلك القيظ والخريف والشتاء، وإن اتفقت مواضع القمر فيها باختلافات كثيرة جدا.

فلو كان الفعل للشمس والقمر فقط دون الكواكب، كان اليوم الذي يوافق فيه القمر الشمس في جزء واحد مشابها لمثله، أعني لليوم الذي يتفقان فيه [في] الجزء؛ وقد نجد في ذلك اختلافا بيننا، ونجده متى قاربهما<sup>(٣)</sup> في ذلك الجزء. كوكب كان الحر، إن كان الاقتراق<sup>(٤)</sup> في الميل الشمالي؛ وإن كان في الميل.

(١) فوق هذه الكلمة في الأصل كلمة : يحدث

(٢) في الأصل : أعلا

(٣) غير منقوطة في الأصل

(٤) هكذا في الأصل — ويمكن إصلاحها بسهولة على نحو آخر

الجنوبي ، كان البرد في ذلك اليوم أشد ؛ وعلى قدر كثرة المقاربة <sup>(١)</sup> للنيرين تكون شدة الحر وشدة البرد في أوان الحر وأوان البرد .

وقد نرى الأشياء المؤثرة فينا الحرارة بمماسها أبداننا تؤثر فينا آثاراً مختلفة ، على قدر اختلاف الحرارة في الشدة والضعف ، بالإضافة إلينا ، واختلاف أبداننا في اليبس والرطوبة والاعتدال .

فإننا إن كنا معتدلين في الرطوبة واليبس ، وكان الملامس لنا مشابها <sup>(٢)</sup> لنا في الحرارة ، أحدث هضماً ؛ وإن كان أشد منا حرارة ، أحدث تحليلاً ؛ وإن كان أشد من ذلك ، أحدث جذباً ؛ وإن كان أشد من ذلك ، أحدث تيبساً ؛ وإن كان أشد من ذلك ، أحدث احتراقاً .

وإن كانت أبداننا مائلة إلى الرطوبة ، وكانت حرارتنا معادلة برودتنا ، كان المقدار الأول من الحرارة المؤثرة فينا يحدث تعفينا ، والثاني هضماً ، والثالث تحليلاً ، والرابع جذباً ، والخامس تيبساً ، والسادس احتراقاً .

وإن كانت أبداننا مائلة إلى اليبس ومعتدلة في الحرارة والبرد ، كان المقدار الأول يحدث نهوة <sup>(٣)</sup> والثاني تغليظاً <sup>(٤)</sup> كثيراً وتحليلاً قليلاً ، والثالث تيبساً كثيراً وجذباً قليلاً ، والرابع احتراقاً <sup>(٥)</sup> كثيراً وتفصيلاً <sup>(٦)</sup> قليلاً ، والخامس تفصيلاً <sup>(٧)</sup> كثيراً وتلطيفاً قليلاً ، والسادس تلطيفاً شديداً .

فكذلك ينبغي لنا أن نعقل تأثير الأشخاص العالية فينا بتخينها أبداننا والهواء المحيط بنا على قدر تأثير كل واحد <sup>(٨)</sup> منها في سرعته <sup>(٩)</sup> ( وإبطائه ) وقربه

(١) غير منقوطة في الأصل — ويمكن إصلاحها أيضاً

(٢) في الأصل : مشابه

(٣) هكذا الكلمة في الأصل — وفي اللغة : نهىء اللحم بكسر الهاء ينهأ ، وبضم الهاء ينهؤ نهأً ونهأه ونهأوه ونهأه أي لم ينضج ؛ فهو نهىء وفيه نهوة — ولعل في هذا ما يثير المقصود

(٤) استغلظت السنبلة اشتدت وخرج فيها الحب واستغلظ النبات استحك ؛ والمقصود هو الاشتداد والنضج ، خلافاً لما في الهامش السابق

(٥) في الأصل : افتراق

(٦) في الأصل : واحدة

(٧) غير منقوطة في الأصل

(٨) بعد هذه الكلمة في الأصل كلمة : وإبطائه — ولكنها قد ضرب عليها

وهبوطه وعظمه وأضداد هذه وكثرتها وقلتها واجتماعها وافتراقها واختلاف أحوالها . وقد نجد ذلك حساً <sup>(١)</sup> ، كالذي نجد من كثرة هبوب الشمال <sup>(٢)</sup> ، إذا نزل المشتري السرطان ومن كثرة هبوب الجنوب ، إذا نزل المريخ الجدي ، وكثرة الأنداء على قسط سنتها ، إذا قارنت <sup>(٣)</sup> الزهرة الشمس في أول الأنداء ، وكثرة الأنداء على قسط سنتها ، إذا نزلت الزهرة الدلو أو الحوت ، واختلاف الرياح وكثرتها على قسط سنتها ، إذا نزل عطارد الدلو مع أنداء أيضاً .

فليس إذن عظم غناء باقي المتحيرة <sup>(٤)</sup> في كون وفساد الكائنات الفاسدات بخفي <sup>(٥)</sup> ، وأيضاً ولا غناء الكواكب غير المتحيرة في ذلك بخفي ، فإنه يلزمها ما يلزم المتحيرة في عظمها وصغرها ومقارنتها للشمس والقمر وباقي المتحيرة .

فإن كانت <sup>(٦)</sup> دائرة واحدة معدل النهار تفعل فيما سامتت في العرض والطول كالذي نرى من مقارنة الكوكب المسمى الشعري العظمى للشمس في الطول من تيبس أكثر العشب وإنضاج أكثر الثمار ، وأيضاً في تغيير أحوال المواضع في كثرة عمارتها وخرابها [ <sup>(٧)</sup> أهلها وعاداتهم <sup>(٨)</sup> ] ؛ فإن كل [ <sup>(٩)</sup> في دائرة واحدة من الدوائر الموازية لدائرة معدل النهار يمر على دائرة واحدة من الأرض موازية الدائرة العظمى من الأرض التي تمر عليها دائرة معدل النهار ،

(١) يعني بالحس

(٢) الشمال والشمال ريح تهب في جزيرة العرب وتقابلها الجنوب

(٣) غير منقوطة

(٤) يقصد الكواكب السيارة

(٥) هذه الكلمة ونظيرتها بعدها غير منقوطة ولا مشكولة

(٦) في الأصل : كا ، وبعدها يياض — ويجوز أن يكون سقط شيء من الكلام التالي

أو أن يكون فيه زيادة ( واحدة ؟ )

(٧) يياض في الأصل . ويجوز أن يكون فيه شيء يشبه ما يلي مثل : وأخلاق ، أو نحوها ،

كما في ص ٢٢٥ — ٢٢٦ مما تقدم

(٨) في الأصل : وعاداتهم

(٩) يياض قليل في الأصل ، يقابله في الغالب كلمة : جزء أو كلمة موضع أو ما يناسب المعنى .

فيظهر<sup>(١)</sup> في دورها على تلك الدائرة قسط<sup>(٢)</sup> من الحر والبرد والرطوبة واليبس [في]<sup>(٣)</sup> الأبدان التي تحتها في كل دهر لقبول أنواع<sup>(٤)</sup> من أخلاق النفس وعاداتها وإراداتها، على قدر مزاجهم الحادث منها الأعم ومزاج كل واحد من الكائنة الفاسدة التي تحتها الأخص، فتحدث بذلك همم غير المهمم الأول وإرادات، غير الإرادات الأولى، فيتغير ذلك الشكل والسنن، وإذن تتغير<sup>(٥)</sup> بذلك الدول وما أشبه الدول، لأن دور جميع الكائنة<sup>(٦)</sup> على محور الفلك المائل<sup>(٧)</sup>؛ فإذا بُعِدَ كل واحد منها من معدل النهار يختلف في الدهور التي تظهر لها فيه حركة طويلة؛ فأما [بُعدها] من دائرة البروج (فهو) واحد أبداً، لتكون أفعالها بمجمعة الشمس واحدة أبداً.

وهذا يبين بتمثيل مكان الدوائر المتوازية، فإن لكل صنف منها<sup>(٨)</sup> حالاً<sup>(٩)</sup> واحدة تعمهم، إلا ما عرض باختلاف جوهر الموضوع من بحر أو جبل أو مرج أو سبخ أو غور أو نجد، يلي الشرق منها<sup>(١٠)</sup> أو الغرب أو الشمال أو الجنوب. فقد تبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ماهي عليه من المكان الذي هو الأرض والماء والهواء ونضد<sup>(١١)</sup> ذلك وتقسيمه، هو علة الكون والفساد في الكائنات الفاسدات، الفاعلة القريبة، أعني المرتبة بإرادة باريها هذا الترتيب الذي هو سبب الكون والفساد، وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن لما صنع، وأن هذا التدبير غاية الاتقان، إذ هو موجب الأمر الأصلى.

(١) غير منقوطة في الأصل، ويمكن أن تنقط على نحو آخر

(٢) في الأصل: قسطاً، وهو جائز، لو غيرنا نقط الفعل المتقدم.

(٣) يياض في الأصل، لعل فيه كلمة من قبيل: في

(٤) في الأصل: أنواعاً

(٥) في الأصل: تغير، بدون نقط (٦) غير واضحة تماماً

(٧) عبارة « على محور الفلك المائل » هي خبر أن، في الغالب

(٨) في الأصل: منهم (٩) في الأصل: حال

(١٠) في الأصل: منهم

(١١) غير منقوطة في الأصل — ونضد المتاع نضداً جعل بعضه فوق بعض، ونضده بالنشيد. للمبالغة في وضعه متراًصاً. ويقصد الكندي الترتيب المحكم والنظام الموجود في الاجرام العالية

كالذى قد تبين وكما نحن مثبتوه فيما يتلو<sup>(١)</sup> بتأييد ذى القدرة التامة، الواحد الحق، مُبدع الكل<sup>(٢)</sup>، وممسك الكل، ومتقن الكل، لأنه ليس أثر الصنعة من باب أو سرير أو كرسي بما يظهر فيها من تقدير تأليف على الأمر الأتقن بأظهر من ذلك في هذا الكل، لذوى العيون العقلية الصافية، بنضد<sup>(٣)</sup> الكل وتقديره على الأمر الأنفع الأتقن في كونه وتصيير بعضه علة لكون بعض، وبعضه مصلحاً<sup>(٤)</sup> لبعض، ولإظهار<sup>(٥)</sup> كمال القدرة، أعنى إخراج كل ما<sup>(٦)</sup> لم يكن محالاً إلى الفعل، اضطراراً<sup>(٧)</sup>.

فإن جميع ما ذكرنا ظاهر لمن كانت مرتبته علم<sup>(٨)</sup> هيئة الكل والأشياء الطبيعية؛ فأما من قصر عن ذلك، فإنه يقصر<sup>(٩)</sup> عن فهم ما ذكرنا، لتقصيره في علم هيئة الكل والطبيعات.

فصل من ذى القدرة التامة توفيقاً لتتيم جميع النافعات الدالات على وحدانيته وحكمته وقوته وجوده.

كمل الفن الأول من كتاب الكندي في إيضاح العلة، والحمد لله رب العالمين كثيراً.

(١) في الأصل: يتلوا

(٢) يعنى العالم في جملته

(٣) هكذا في الأصل، وهي متعلقة في الغالب بالمعنى العام وهو الإبداع والإتقان — ولعلها تحريف عن: لنضد

(٤) في الأصل: مصلح

(٥) معطوف على بنضد

(٦) متعلقة بالفكرة العامة لا بما يسبقها مباشرة

(٧) في الأصل: كلما

(٨) يعنى معرفة هيئة الكل ... الخ والإحاطة بذلك

(٩) في الأصل: فإن تقصير، بدون نقط

## رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم

في

الإبانة عن سجود الجِرْم الأقصى وطاعته لله عز وجل.

### مقدمة

ألف الكندي هذه الرسالة لتلميذه أحمد بن الخليفة المعتصم ، إجابة عن سؤال التلميذ عن معنى آية : « والنجم والشجر يسجدان » <sup>(١)</sup> . وقد ألفها بعد كتاب « في الفلسفة الأولى » وبعد كتاب « في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » ؛ ذلك لأن الكندي في رسالته في سجود الفلك يذكر الكتاب الأول ، ويبني على الفكرة الأساسية التي في الثاني .

وتدل هذه الرسالة على اهتمام العقول المتوثبة بمعرفة معاني آيات القرآن المتصلة بالكون وعلى استجابة الفلاسفة لذلك بتأويل القرآن تأويلاً ذا محتوى فلسفي — وهذا من أكبر مميزات الفكر الإسلامي على الإطلاق .

ويبدأ الكندي رسالته بالدعاء لتلميذه وبالإشادة بآبائه الأعلام . وهو يعتبرها تفسيراً « بمقاييس عقلية » للآية القرآنية الكريمة ؛ وذلك لاعتقاده الكندي أن كل كلام النبي « الصادق » — كما يسميه — وكل ما بلغه عن ربه ، يمكن فهمه بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها ولا ينكرها إلا الجاهل أو من حُرِمَ منحة العقل .

وهو يرى أن من يؤمن برسالة النبي ، عليه السلام ، ويحجد — مع ذلك — ما أتى به ، ويُنكر تأويل « ذوى الدين والألباب » ، فهو ضعيف التمييز مبطل لإيمانه وهو لا يشعر ، مثبت جهله بمغزى ومقاصد ما جاء به النبي وبطريقة التعبير المشهورة في كل اللغات وفي اللغة العربية ، من استعمال الألفاظ في الدلالة على أشياء مختلفة .

(١) سورة ٥٥ ( الرحمن ) ، آية ٦ .

لذلك يمتد الكندي لتفسيره بأن يقول إن في اللغة العربية أنواعاً كثيرة من تشابه الأسماء ، حتى إن اللفظ الواحد قد يُطلق على الشيء وعلى ضده ؛ ثم يتكلم عن المعاني المختلفة للفظ السجود : السجود المعروف في الصلاة ، والطاعة بالنسبة للأشياء التي ليس لها الأعضاء التي بها يكون السجود ؛ ثم يقول : « إن جملة ما لا يكون فيه السجود الذي في الصلاة ، فمعنى سجوده الطاعة » ؛ وإذن فالكندي لا يتمسك من خلال اختلاف المدلولات إلا بالمعنى العام الذي يتمثل في الفكر ، وهو في هذا المقام يستشهد بشعر النابغة يفسر فيه السجود بالطاعة .

ثم يحاول المؤلف أن يعزز طريقة تفسيره بذكر معاني الطاعة : التطور من النقص إلى الكمال ، كما يسمى زكاء النبات وكثرته وإثماره طاعة ؛ وكذلك الانتهاء إلى أمر الأمر عن إرادة واختيار ، فهو طاعة من الأشياء التي لا تسير من النقص إلى الكمال .

ولما كانت الكواكب — أو الأشخاص العالية ، كما يقول الكندي متمشياً ، من وجه ما ، مع الماثور الفلسفي الذي انتهى إليه في تصور الأفلاك العليا — لا تسجد سجود الصلاة ، لأنها ليس لها الأعضاء التي لذلك ، ولا هي — بحكم الثبات في طبيعتها وعدم تعرضها للتغير — بمتطورة من النقص إلى الكمال ؛ فليس لها ، بحركاتها المنظمة المرسومة لها ، وبما ينشأ عن هذه الحركات من اختلاف الأزمنة ، وما يترتب عليه من كون وفساد في الحرث والنسل — ليس لها إلا السجود بمعنى الانتهاء إلى أمر خالقها ، جل ثناؤه وبمعنى جريان حوادث العالم الأدنى على ما تجري عليه .

\*\*\*

بعد هذا الكلام العام ينتقل المؤلف إلى إثبات أن الفلك بجميع أجزائه « حيٌّ مُمَيَّرٌ » ، وذلك لكي يتضح « بأقوال منطوية ظاهرة الإيضاح » معنى أنه مطيع طاعة اختيارية :

فلما كان قد تبين في الرسالة السابقة أن الفلك هو العلة القريبة للكون والفساد على الأرض ، فإن الكندي يبدأ بحصر الاحتمالات في أمر الجسم — وكذلك

الفلك — بأنه إما أن يكون حياً أو لاهياً؛ ويرد ذلك بذكر أقسام العلل الطبيعية الأربع، ويثبت أن الفلك لا يمكن أن يكون علة عنصرية (مادية)، ولا صورية، ولا غائية، بحيث لا يبقى إلا أن يكون علة فاعلة، وهو الفاعل القريب (المباشر) في الكون والفساد الأرضيين.

ولما كان من الكائنات الفاسدات، على الأرض، الكائنات الحية التي هي أجسام حيّة حساسة متحركة — وذلك خلافاً للأجرام غير الحية التي لا تكون ولا تفسد، بل يكون وجودها ابتداءً عن عدم، ثم تعرض فيها الحياة عرضاً — فالفلك هو العلة القريبة للكائنات الحية، أعني أنه هو الذي «يؤثر» الحياة فيها.

وبعد أن يقرر الكندي أن العلة الفاعلة أشرف من معلولها، يتكلم — على نحو لا يخلو من اضطراب — في بيان أقسام الجرم المؤثر في غيره إلى : ما يكون الأثر طبيعة (طبعاً) فيه، كالنار؛ فالحرارة طبيعة لها، وهي تحدث الحرارة أثراً عارضاً في غيرها؛ وما لا يكون الأثر طبيعة له، بل هو لا يكون إلا في محل تأثيره، كالحائطية؛ فهي ليست في البناء بل في الحائط، وكالعشق؛ فهو في العاشق لما يعشق، وليس موجوداً في المعشوق.

ثم يذكر المؤلف أقسام الجرم الذي يحدث في آخر أثره ليس فيه بالطبع إلى : ما يكون تأثيره بحركة، كالبناء، وما يكون تأثيره بغير حركة، كالمعشوق. ويذكر أقسام العشق إلى ما يكون بتوسط الحس، كما يعشق العاشق شيئاً محسوساً له؛ وما لا يكون بتوسط الحس، كعشق الحديد للمغناطيس. فالثاني يكون : إما سلوكاً طبيعياً إلى الاتحاد بالمعشوق اتحاداً جسمى، كاتحاد جسم الحديد بجسم المغناطيس، وإما سلوكاً طبيعياً للاتحاد، كسلوك الذي لا يكون أفضل إلى الفاضل بالطبع — وهو شوق طبيعي إلى الخروج من القوة التي في المعلول إلى الفعل الذي في العلة.

وبعد أن يحصى الكندي أقسام الجرم المؤثر في جرم آخر إحصاءً مرسلًا يعزج فيه بين الأقسام السابقة : (١) مؤثر بالطبع، يحدث ما في طباعه، (٢) مؤثر

يؤثر بالشوق الطبيعي، (٣) مؤثر يحدث ما ليس في طباعه — يذكر أن كل جرم يحدث في جرم آخر ما ليس في طباعه، لا بد أن يكون ذلك بآلة حيوانية غير خارجة عن المؤثر؛ خلافاً للجرم الذي يؤثر في غيره ما في طباعه، فهو لا يحتاج إلى آلة.

\*\*\*

وإذ قد تقدم كل هذا، يعود المؤلف إلى الفلك، فيقرر أنه هو الذي يؤثر (يفعل أو يحدث) الحياة في العالم الأرضي؛ وهذا الفلك لا يخلو من أن يكون يؤثر بآلة حيوانية — فيكون حيواناً، أو بغير آلة حيوانية؛ وهنا إما أن يؤثر ما في طباعه بالشوق أو بالغلبة — فتكون الحياة فيه طباعاً، ويكون حيواناً بالضرورة.

وبعد هذا يعود الكندي إلى شيء قرره في كتابه في الفلسفة الأولى — لكنه ليس موجوداً في الجزء الذي بين أيدينا — وهو أن الأشياء إما أن تكون : (١) شيئاً، هو بالفعل أبداً؛ أو (٢) شيئاً، هو بالقوة أبداً؛ أو (٣) شيئاً، هو بالقوة ثم يخرج إلى الفعل. والثالث أحدثها، لأن الأول متقدم عليه وأصل له، فهو علة له؛ ولأنه لو لم يكن كذلك، لكان الثالث قد خرج بذاته إلى الفعل، فكان أبداً — على حين أنه كان بالقوة، ولم تكن له ذات؛ فلا يكون علة لشيء بقاءً.

فالأشياء الخارجة من القوة إلى الفعل هي التي تقع تحت الكون وتخضع لقانون التغير من حال إلى حال، والشيء الذي بالفعل أبداً هو الذي لا يقع تحت الكون؛ والثاني علة الأول بالضرورة.

وإذن فالفلك، بحركته الدائمة على أنحاء معينة، هو علة ما ينشأ عنها، خارجاً من القوة إلى الفعل، وذلك هو الحياة على ظهر الأرض بما فيها من حركة الحيوان. وينتهي الكندي من هذا كله، على نحو ما، إلى أن حركة الفلك حركة حيوانية، هي له من ذاته، وإلى أن جرم العالم أو الجرم الأقصى كائن حي، وأن حياته علة لحياة ما على الأرض؛ لكنه دائم الحياة بالشخص، غير نام وغير كائن

ولا فاسد ، بل « مُبْتَدَعٌ ابتداءً » عن عدم — خلافاً لحياة ما على الأرض ؛ فهو نام كائنٌ فاسد ، إلا أنه دائم الحياة بالنوع بما فيه من إحساس وحركة .

ثم يقارن بين الفلك ، من حيث هو حى ، وبين غيره ؛ فينفى عنه من صفات الحى ، ومن آلات الحياة ما يكون لعله كالنمو وكل ما يخدمه من حواس ؛ وهو لا يثبت للفلك إلا « الحسنيين الشريفيين » اللذين هما — في نظره — البصر والسمع ؛ لأنهما ليسا بآلة للنمو ، بل لنيل الفضائل العلمية والفلسفية .

\*\*\*

وينتقل الكندى بعد هذا إلى البحث فى : هل الأجرام العليا عاقلة مميزة أم لا ؛ وهو يستند فى هذا إلى ما أثبتته لها من الحس السمعى والبصرى وإلى قاعدة يقررها ، وهى أنه « ليس فى الطبيعة شىء عبث وبلاغة » ؛ فلما كان للفلك الحسان الشريفان — وكانت الطبيعة لاعبث فيها — فلا بد أن يكونا لما هما وسيلةٌ إليه ، أعنى نيل الفضائل ، أو لما هو سبب لها ، أعنى التمييز والتفكير — وإذن فالأجرام لها قوة التمييز والنطق .

وبلى هذا دليل آخر على أن الأجرام ناطقة ؛ فهى لو لم تكن كذلك — مع أنها ، بحسب الترتيب الإلهى ، هى العلة القريبة الفاعلة لوجودنا وعقلنا — لكان المعلول أشرف من العلة ، وهو ما لا يقول به أحد .

وهى إما أن تكون أوجدتنا ناطقين بحسب ما فى طباعها ، فهى ناطقة ؛ وإما أن تكون فعلت ذلك بآلة حيوانية ، فلا بد أن تكون هذه الآلة أتقن الآلات وأحكمها — أعنى ناطقة — فتكون الأجرام ناطقة بالضرورة .

ولما كانت الأشخاص العالية لا تحتاج ، من بين القوى النفسانية الحيوانية الثلاث ، إلى ما يحتاج إليه الكائن الحى فى حفظ صورته ونوعه ، سقطت عنها القوتان الغضبية والشهوية ، وبقيت لها القوة النطقية — وهذا على أساس أنها كائنات حية ، كما حاول الكندى أن يثبت من قبل .

ويأتى بعد هذا دليل إقناعى أدبى ملخصه : أننا لو نظرنا إلى عظم الكون بالنسبة للأرض — التى لا تعدو أن تكون علامة صغيرة وسط الكون —

ونظرنا إلى ضآلة عدد الآدميين الناطقين ، وراعينا أن الناطق أفضل من غير الناطق ، فكأنَّ الأفضل هو الذى يكاد لقلته بالنسبة لغيره أن يكون لاشىء . وفى هذا تضيق لقدرة الله ، بل هو وضع لها فى وضع يجعلها أدنى من « قدرة الرجل الصالح الذى أكثر أعماله الأمر الأفضل » .

ثم يصل الكندى بهذا الدليل استطراداً للكلام فى قدرة الله ، وفى آيات حكمته فى الخلق ، وفى أنواع الكائنات والمقارنة بينها من حيث مدة الوجود المقسومة لها ، وفى أنواع الجواهر البسيطة والمركبة والحية وغير الحية — أعنى النفسانية وغير النفسانية — والنفسانية الناطقة وغير الناطقة ، والفاسدة وغير الفاسدة وهكذا ؛ ثم يقرر أن الكل متحرك حركة مكانية ذات أنواع — عدا نقطة ثابتة وسط الكل — وأن منه ما هو متحرك حركة غير مكانية بأنواعها ؛ وينتهى أخيراً إلى أن إخراج كل ممكن من القوة إلى الفعل — وهذا الخروج إلى الفعل هو السجود من جانب الممكنات لمبدعها — هو مقتضى القدرة الإلهية ، وهو السياسة الحقيقية التى ترمى إلى الأصلح فى كل ما تفعل ، وإلى أن النظر إلى عظمة الكون فى جملة — لا إلى ما يكون فيه من عظم شجر أو حيوان — هو الذى ينبغى أن يكون ، عند « ذوى العقول النيرة » ، مقياس الإحساس بعظم القدرة الإلهية — وهكذا يتصور الإنسان ، من موقفه كعالم صغير تنطوى فيه خصائص العالم الأكبر ، الكون الأعلى فى جملة حيواناً هائلاً واحداً متصل البناء لا فجوة فيه ولا فراغ .

وتنتهى الرسالة بالمقارنة بين الإنسان ، باعتباره العالم الأصغر ، وبين الكون الأكبر وبيان خصائص الثانى فى الأول وبأنه ليس بمستنكر أن تكون القدرة الإلهية قد اقتضت خلق العالم العلوى حيواناً له كل الصفات الحيوانية العليا . وتتردد فى الرسالة فكرة أن العالم العلوى مبتدعٌ ابتداءً ، وله مدة مقسومة يتوقف دوامها على إرادة مُبدِعه ؛ وأن ما تحته حادث بفعله ، وله أيضاً مدة مقسومة .

ولا شك أن موضوع هذه الرسالة فيه بالنسبة للفكر الإسلامى — والفكر

الفلسفي من وجه ما — من الغرابة ما في الرسالة السابقة بالنسبة للفكر الإسلامي ؛ غير أن الكندي ينظر بمنظار شعري وديني تأويلي ، ولا يمكن أن نستسيغ فكرته إلا على أنها رمز ، وإلا إذا تغيرت نظرتنا الساذجة للمادة ، وفهمنا الأشياء من حيث ما تسمى إليه وتعبّر عنه بلسان معين .

بسم الله الرحمن الرحيم  
وما توفيقى إلا بالله

### رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم

في  
الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل

أطال الله بقاءك يا ابن الأئمة الأعلام ، والقادة الحكام ، منار الدين ، وشرف العالمين ، وخيرة الله من الخلق أجمعين ! وأدام صلاحك بحياطته وتوفيقك بإرشاده وحرزه<sup>(١)</sup> ، وصيرك ممن تررتضى<sup>(٢)</sup> أفعاله ، ويسعد حاله ! فهمت ، أفهمك الله جميع الخيرات ، ووفقك لفعل الصالحات ! ما ذكرت من محبتك ، أحب الله لك الرشد في جميع أعمالك ، لوجدان<sup>(٣)</sup> ما فسّر به قول الله ، جل ثناؤه وتقدّست أسماؤه : « والنجم والشجر يسجدان »<sup>(٤)</sup> ، بمقاييس عقلية .

ولعمري إن قول الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدّى عن الله جل وعز ، لموجود<sup>(٥)</sup> جميعاً بالمقاييس العقلية ، التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتّعد بصورة الجهل من جميع الناس .

(١) حرزه حرزاً حفظه ، والحرز الموضع الحصين

(٢) في الأصل : ترنضا

(٣) يعني لمعرفة أو للوصول إلى فهم

(٤) سورة ٥٥ ( الرحمن ) آية ٦

(٥) يعني لثابت أو معلوم ومفهوم ومعقول

فأما من آمن برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ، وصدّقه ، ثم جحد ما أتى [به] ، وأنكر ما تأوّل ذوو الدين والألباب ، ممن أخذ عنه ، صلوات الله عليه ، فظاهر الضعف في تمييزه ، إذ يبطل ما يثبتته<sup>(١)</sup> ، وهو لا يشعر بما أتى من ذلك ، أو يكون ممن جهل العلة<sup>(٢)</sup> التي أتى بها الرسول صلوات الله عليه ، ولم يعرف اشتباه الأسماء فيها والتصريف والاشتقاقات اللواتي ، وإن كانت كثيرة في اللغة العربية ، فإنها عامة لكل لغة .

فإن في اللغة العربية أنواعاً كثيرة من تشابه الأسماء ، حتى إن الإسم الواحد ليوضع على الضدين جميعاً ، كقولهم للعادل<sup>(٣)</sup> ، أعنى معطى الشيء حقه : عادل ، ولضده ، الذي هو الجائر : عادل .

والسجود في اللغة العربية يُقال على وضع الجبهة في الصلاة على الأرض وإلزام<sup>(٤)</sup> باطن الكفين والركبتين الأرض .

ويقال أيضاً السجود في اللغة على الطاعة فيما ليست له جبهة ولا كفان ولا ركبتان . وجملة ما لا يكون فيه السجود الذي في الصلاة ، فمعنى سجود الطاعة ، وقال النابغة الذبياني :

سجود له غسان ، يرجون نفعه وتترك ورهط الأعجمين وكاهل<sup>(٥)</sup> فمعنى سجودهم طاعتهم ؛ فإنه لا يمكن أن يكون عني<sup>(٦)</sup> سجود الصلاة ، لأنه يقود : سجود له ؛ وهذا يدل على أنه سجود دائم ، وسجود الصلاة ليس يكون دائماً ؛ إنما عني : طائعين ؛

(١) الكلمة غير واضحة — فقد تكون : يثبت ، يبينه ، بينه

(٢) هكذا في الأصل ، ويجوز أن تكون : الغاية أو اللغة — فهو أكثر اتفاقاً مع السياق

(٣) في الأصل : العادل

(٤) في الأصل : إلزام

(٥) يروى هذا البيت في « العقد الثمين في دواوين الشعراء الجاهليين » ، ط . جرایفسفالد ،

١٨٦٩ م ص ٢٤ ، على نحو آخر :

قعوداً له غسان يرجون أو به وتترك ورهط الأعجمين وكاهل

(٦) في الأصل : عني — ومعناها قصد

والطاعة تقال على التغير من النقص إلى التمام ، كالذى يقال <sup>(١)</sup> في النبت ؛ فإنه إذا زكى ، قيل : أطاع النبت ، كقول الشاعر :

« أطاع <sup>(٢)</sup> لها بالروضة البقل » ، أى أثمر وزكى وكثر ، وكقول الشاعر أيضاً :  
« أطاع له نوء <sup>(٣)</sup> السماء <sup>(٤)</sup> وأنجما <sup>(٥)</sup> » ، أراد أن النوء أطاع ، أعنى خرج

من القوة إلى الفعل ، فخرج إلى التمام من النقص .

ويقال الطاعة أيضاً في اللغة العربية على الانتهاء إلى أمر الأمر ، فيما لم يكن فيه نقص ، ولم يكن يتغير من نقص إلى تمام ؛ فمعنى الطاعة فيه إذن <sup>(٦)</sup> الانتهاء إلى أمر الأمر ؛ والانتهاء <sup>(٧)</sup> إلى أمر الأمر إنما يكون بالاختيار ، والاختيار لدى الأنفس التامة ، أعنى المنطقية <sup>(٨)</sup> .

وإذن <sup>(٩)</sup> الأشخاص العالية — إذ لم يَبْتَقَ من معنى السجود لها إلا الانتهاء إلى أمر الأمر ، إذ ليس لها الآلة التي يكون بها السجود للصلاة ، ولا هي منتقلة من نقص إلى تمام ، إذ ليس يعرض لها الاستحالة ولا الكون — أعنى بالاستحالة تغيير المحمولات فقط ، وأعنى بالكون تغير الحامل — [هى] ذوات طاعة <sup>(١٠)</sup> .  
وبين أنها منتبهة إلى أمر الأمر ، جل ثناؤه ؛ إذ هى لازمة أسراها <sup>(١١)</sup>

(١) في الأصل : قال

(٢) أطاع الثمر أدرك وأمكن أن يجتنى ، وأطاع المرعى وطاع اتسع وأمكن الرعى فيه  
(٣) ناء النجم سقط في المغرب مع الفجر وطلع آخر يقابله من ساعته في المشرق ، وناء النجم أيضاً سقط وطلع — والنوء المطر أيضاً  
(٤) السماء كان نيجان نيران ، أحدهما رامج والثاني أعزل ؛ والرامج لانوء (لامطر) له ، والأعزل من كواكب الأنواء

(٥) أنجم الشيء ظهر وطلع ، وأنجم المطر والبرد وغيره أقلع

(٦) في الأصل : إذا (٧) في الأصل : انتهى

(٨) هكذا في الأصل ، ويستعمل الكندى في مواضع أخرى من رسائله لفظ : المنطقية

(٩) في الأصل : اذا ، ولعلها محرفة أو زائدة

(١٠) زدت كلمة : هى ، للايضاح ، لأن الفاصل طال بين الأشخاص ، وهى المبتدأ ، وبين

ذوات ، وهى الخبر .

(١١) سرح المال ( الماشية ) سرحا بمعنى سام ورعى بنفسه ، وسرح ( بتشديد الراء ) الراعى

المواشى أسامها — والمقصود أن الأجرام العالية لها في السماء سير وحركة أشبه بسير الماشية حين

ترعى على وجه الأرض

من الحركة بلا تغير ، موجود ذلك لها في الأحقاب السالفة إلى هذه الغاية ؛ وموجود بحركتها تغيير الأزمان ، وبتغيير الأزمان يتم كل الحث والنسل وجميع ما يكون ويفسد ؛ فهى لازمة أمراً واحداً ، لا تخرج عنه ما أبقاها باريها ، جل ثناؤه . ويكون كل كائن يكون ما أراد <sup>(١)</sup> كونه ؛ لأنه لم يسرد ، جل ثناؤه ، فاسداً على ما هو عليه في كونه ، ولم يكن ؛ وتحريكاتها المسرحة المنظومة التي لا يختلف نظمها تكون <sup>(٢)</sup> ؛ فهى إذن مطيعة بيّنة <sup>(٣)</sup> الطاعة لما أراد باريها ، جل ثناؤه ، من فعل ما به بقاء ذواتها العظام إلى ما فرض لها من البقاء وبقاء ما يفرض <sup>(٤)</sup> له [ الكون أو البقاء ] بحركتها .

فإذا تقدم ما أردنا ، تقديمه من هذا القول ، فلنقل الآن في الإبانة عن الجرم الأعلى من العالم بجميع أشخاصه ، أنه حى مُمَيِّزٌ ، ليتضح أنه مطيع طاعة اختيارية ، بأقويل منطقية ظاهرة الايضاح ، فنقول :

إنه قد تبين أن الفلك علة كون كل كائن أو فاسد أحاط به الفلك ، القريبة <sup>(٥)</sup> ، بما قدمنا في القول على علة الكون الفاعلة القريبة . وتبين <sup>(٦)</sup> أيضاً ما نحن قائلون الآن ، فسنبين ذلك بعون ذى القدرة التامة والسيد الهادى ، جل ثناؤه وتقدست أسماؤه ، فنقول :

إن الفلك جرم ؛ وكل جرم فلا يخلو من أن يكون إما حياً ، وإما لاهياً <sup>(٧)</sup> ؛ والفلك إما حى وإما لاهى .

وكل علة طبيعية إما أن تكون عنصراً <sup>(٨)</sup> وإما صورة <sup>(٩)</sup> ، وإما فاعلاً <sup>(١٠)</sup> ،

(١) لعل فاعل هذا الفعل هو الله

(٢) لعله يقصد أنها توجد بعد أن لم تكن

(٣) غير منقوطة في الأصل

(٤) غير منقوطة ولا مشكولة ، فيمكن شكلها على نحو آخر ، هى وكلة فرض قبلها ،

على البنى للمعلوم أو المجهول — وفيما يلى زيادة مقترحة للايضاح (٥) صفة علة — قبلها

(٦) غير منقوطة ، فيمكن نقطها أيضاً على نحو آخر

(٧) في الأصل : إما حى ، وإما لاهى — وقد صححتها هكذا

(٨) يعنى علة عنصرية — أى علة مادية (٩) يعنى علة صورية

(١٠) في الأصل : فاعل

وإما [ ما ] من أجله فعل الفاعل مفعوله <sup>(١)</sup> .  
والفلك ليس بعنصر للمكونات ، لأن العنصر المكون يستحيل من  
صورة إلى صورة ؛ والفلك غير مستحيل ؛

ولا هو صورة ، لأن الصورة غير مفارقة عنصرها ، وهما موحدان <sup>(٢)</sup> ،  
والفلك مفارق للمكونات ؛

ولا هو ما من أجله كان الكون ، لأن ما من أجله كان الكون ، شيء  
يلحق الجسم ، كالتحصين الذي من أجله كان البيت ؛ فإن التحصين شيء يلحق  
البيت ، [ فهو ] لا جسم ؛

فلم يبقَ إلا أن يكون الفلك علة فاعلة لكل مكون ، قريبة ؛  
ومن المكون حي مكون ولا حي مكون ؛ فالحي الذي تحت الكون  
منه لحي ، وكذلك اللاحي الذي تحت الكون منه حي <sup>(٣)</sup> ؛

فالفلك ، كما قدمنا ، هو العلة القريبة الفاعلة لكل كائن فاسد أحاط به الفلك ؛  
فالفلك هو العلة الفاعلة القريبة للحي الكائن الفاسد .

والحي الكائن الفاسد جرم حساس متحرك ؛ والجرم ليس الذي [ هو ]  
بكائن ولا فاسد ، بل مبتدع لا من شيء <sup>(٤)</sup> ، وإنما يعرض الكون فيه ،  
فيكون حياً ويعرض في الحي ألا يكون حياً ؛

فالفلك إذن [ هو ] العلة القريبة لحياة الجرم الكائن بحياة ؛ فالحياة  
في الجرم الكائن حياً صورة للجرم الكائن حياً ، أثرها <sup>(٥)</sup> فيه الفلك .

والعلة الفاعلة بما <sup>(٦)</sup> هي به علة أشرف من العلول بما هو معلول ؛

(١) هاتان هما العلة الفاعلة ( الفاعلية ) والتامية ( الغائية ) .

(٢) غير مضبوطة ولا منقوطة ، وقد ضبطتها بحسب ما في الرسالة السابقة ص ٢١٨ مما تقدم .

(٣) في الأصل : وكذلك الاحي الذي يكون تحت الكون ما يكون منه حي — وعلى  
كلمة يكون الأولى وكلمة الكون علامة إلغاء . وقد أصلحت العبارة في مقابلة ما يتقدمها مباشرة .

(٤) هذه نقطة في غاية الطرافة والأهمية في فلسفة الكندي .

(٥) يعني أحدثها أو أوجدتها .

(٦) في الأصل : إنما — وهي خطأ بلا شك .

وكل جرم علة لشيء جرم فإنه فاعل فيه أثراً ، وإن ذلك الأثر :  
إما أن يكون طباعاً في المؤثر يعترضه <sup>(١)</sup> المؤثر فيه بالغلبة ، كحرارة النار التي  
هي فيها طباعاً ، تعرضه <sup>(٢)</sup> فيما سخنت ، فيكون في المسخن أثراً عارضاً ؛  
وإما أن يكون الأثر ليس في المؤثر طباعاً كالحيطية <sup>(٣)</sup> التي ليس <sup>(٤)</sup> في  
الباني طباعاً ، وليس بموجود في غير المؤثر <sup>(٥)</sup> فيه ، كالعشق المؤثر في العاشق  
للمعشوق عشق العاشق له ؛

فإذن <sup>(٦)</sup> كل جرم يؤثر ما ليس في طباعه في جرم آخر :  
إما أن يؤثر فيه ذلك بحركة المؤثر ، في الحيطية في الذي كان حائطاً <sup>(٧)</sup> ،  
بحركة الباني ؛

وإما أن يؤثره فيه بلا حركة ، كالعشق في الذي كان عاشقاً بلا حركة المعشوق .  
والعشق إما أن يكون بتوسط الحس بالفعل كعشق العاشق محسوسه ،  
وإما بلا توسط الحس كعشق طباع الحديد حجر المغناطيس واتصاله به بحركة  
إليه ، حيث كان [ ذلك العشق ] <sup>(٨)</sup> طبيعته فقط لا بتوسط حس ، كالحياة <sup>(٩)</sup>  
في الجرم الكائن حياً بلا توسط الحس ، لأنه لم يكن حساً بالفعل قبل أن  
يكون حياً .

فإذن إما أن يكون يعشق بلا توسط الحس بالفعل ، وإما أن لا يكون  
كذلك ، أي لا يعشق بته ؛ والعشق بلا توسط الحس هو سلوك طبيعي إلى

(١) هكذا في الأصل بدون نقط ، وهي مفهومة لكن لغتها : يُعترضه ، أي يحدثه  
عارضاً — لكن يحسن في هذه الحالة ، لكي نصل في القراءة إلى أكثر من وجه ، أن نزيد  
كلمة في بعد كلمة يعرضه ، ويحب ضبط كلمة المؤثر بحسب ما نختاره

(٢) غير منقوطة ولا مشكولة .

(٣) الحيطية والمائطية مصدر سمعي من الحيط والحائط يعني الجدار .

(٤) هكذا في الأصل — وقد تركتها كما هي .

(٥) ويمكن أن تضبط على نحو آخر . (٦) في الأصل : فإذا .

(٧) يعني : في إيجاد صورة الحائطية في الشيء الذي يصير حائطاً .

(٨) زيادة للإيضاح .

(٩) من هنا مثال على العشق بتوسط الحس .

الاتحاد بالمعشوق ، إما بالجسم ، وإما بالطبع — أعني السلوك الطبيعي إلى الاتحاد بالمعشوق ، بالجسم كسلوك الحديد إلى حجر المغناطيس لیتحد جسمه بجسمه ؛ وأعني بالسلوك الطبيعي إلى <sup>(١)</sup> الاتحاد بالطبع ، كسلوك الذي [ لا ] <sup>(٢)</sup> يكون أفضل إلى الفاضل بالطبع ، فيكون أفضل ، كالخروج من القوة إلى الفعل .

فإذن كل جرم يؤثر في جرم أثراً :

إما أن يؤثر ذلك بالطبع كحرارة النار التي قدمنا ذكرها ، فإنَّ إنما يؤثر أثراً ، هو في طباعه ؛

وإما أن يؤثر فيه بالشوق الطبيعي ، أعني الخروج من القوة التي في المؤثر [ فيه ] <sup>(٣)</sup> إلى الفعل الذي في المؤثر ؛

وإما أن يكون ذلك بأن يؤثر في المؤثر <sup>(٤)</sup> فيه ما ليس في طباعه كالحبيطية — التي ليس في طباع الباني ، أي ليس هو حائطاً <sup>(٥)</sup> بته — في الحيط ؛

وكل جرم يؤثر في غير [ ه ] <sup>(٦)</sup> ما ليس فيه طباعاً ، فإما أن يؤثر ذلك بآلة غير خارجة عن المؤثر ، كاليدين والرجلين وجملة آلة حيوانية ، أعني بآلة متحركة في الجرم من ذاتها <sup>(٧)</sup> ، غير خارجة عن الجرم ؛ فأما الجرم المؤثر في معلوله ما هو فيه طباعاً ، فليس يؤثر ذلك بآلة حيوانية .

والفلك جسمٌ يؤثر فيما تحته الحياة ؛ فليس يخلو من أن يكون يؤثر فيها بآلة حيوانية ، فهو حيوان ؛ وإن كان لا يؤثر بآلة حيوانية فإما [ أن ] يؤثر إذن <sup>(٨)</sup> .

(١) في الأصل : أي .

(٢) زيادة وجدت أنها لازمة منطقياً .

(٣) زيادة للإيضاح .

(٤) يمكن أن تكون اسم فاعل أو اسم مفعول وفهم الفكرة بحسب الوجهين .

(٥) في الأصل : حائط .

(٦) زدت الهاء قياساً على ما سبق ، وإن كان يمكن أن نستغنى عنها إذا نوتنا كلمة غير .

(٧) هكذا في الأصل ، وكان ينحدر لي تصحيحها : من ذاته ، ليعود الضمير على الجرم .

(٨) في الأصل : إذا .

ما هو في طباعه أن يفعل : بالشوق أو بالغلبة <sup>(١)</sup> ؛ لأن ما هو بالفعل هو في طباعه ؛ فالحياة فيه إذن طباعاً <sup>(٢)</sup> ، فهو إذن حيوانٌ اضطراراً .

ونقول أيضاً : إن كانت الأشياء ، كما قدمنا وأوضحنا في الفلسفة الأولى <sup>(٣)</sup> : إما شيئاً بالفعل أبداً ؛ وإما بالقوة أبداً ؛

وإما بالقوة ؛ ثم يخرج إلى الفعل ؛

وكان <sup>(٤)</sup> الذي بالفعل أبداً <sup>(٥)</sup> أقدم من الذي بالقوة ثم خرج إلى الفعل — لأنه علةٌ خروجه إلى الفعل ؛ لأن كل ما خرج من القوة إلى الفعل ، فبشيء هو ذلك الشيء بالفعل ، أخرج الذي بالقوة إلى الفعل ، لأنه [ لو أو إن ] لم يكن كذلك ، فإنه بذاته خرج إلى الفعل ، فهو أبداً ، إن كانت له ذات ، خارجٌ إلى الفعل ، فهو إذن أبداً خارجٌ ؛ وقد قيل إنه خرج من القوة إلى الفعل ؛ وإن كان لا ذات له ، فليس هو علةٌ لشيء بته <sup>(٦)</sup> .

فإنَّ إن كل شيءٍ خارجٍ من القوة إلى الفعل ، فهو ما [ يقع ] تحت الكون ؛ إذ هو خارج أبداً من حال قد كانت له بالقوة ؛

وإن كان شيءٌ بالفعل أبداً ، لم يكن بالقوة ، فهو الذات التي لا تقع تحت الكون ؛

فإنَّ ما ليس تحت الكون علةٌ خروج ما تحت الكون إلى الكون الذي كان له بالقوة ؛

(١) أما بالشوق فمثل ما تقدم من كلام المؤلف عن الشوق بمعنى الخروج من القوة إلى الفعل ، وأما بالغلبة فكالمغناطيس والحديد فيما يظهر — هذا إذا لم نرد بحثاً في علاقة الفعل بالشوق والغلبة بما يذكر عن أنبازوقليس .

(٢) هكذا في الأصل ، وهو جائز على أساس تقدير خبر محذوف .

(٣) هذا التقسيم التالي غير موجود في الجزء الذي بين أيدينا من كتاب الفلسفة الأولى .

(٤) معطوفة على كانت ، قبل ذلك .

(٥) في الأصل : وكان الذي يفعل بالقوة أبداً — وقد أصلحتها بحسب منطق الفكرة فيما يلي — إلا إذا كان المقصود بالعبارة الأصلية ما هو فاعل بالقوة أبداً ، وهو بعيد .

(٦) في الأصل : منه .

فإذن الجرم الأقصى ، إذ هو متحرك حركة دائمة لا كون فيها ، ذات سرح<sup>(١)</sup> ونظم ، فهو علة ما تُخرج<sup>(٢)</sup> تلك الحركة من القوة إلى الفعل ؛ والحركة الذاتية ذات النظم والسترخ في الأجسام التي تحت الكون هي الحركة الحيوانية ؛ فإن النفس دائماً في الحى بنظم وسرح ، حتى يعرض له فساد تلك الحركة التي يُسمى من صار إليها : لحيّاً<sup>(٣)</sup> ، أو عادم حياة أو ميتاً<sup>(٤)</sup> ؛

فإذن<sup>(٥)</sup> هذه الحركة ، أعني الدائمة الذات بنظم وسرح في الجرم الأقصى هي حركة حيوانية غير مستفادة من جرم آخر ، كما استفادها منه الجرم الواقع تحت الكون ؛

فإذن الجرم الأقصى حى بالفعل أبداً ، مفيد الجرم الأدنى الواقع تحت الكون ، الحياة — اضطراراً ؛

فإذن قد اتضح أن جرم الكل حى ، أعني الجرم الأقصى ، وأن حياة الأدنى منه ، علتهما حياة الجرم الأقصى الدائمة المسرحة ذات النظم ؛ وأنه ، إذ لا يمكن العلول أن يساوى العلة فيما هي فيه علة<sup>(٦)</sup> ، لم يمكن الجرم الكائن<sup>(٧)</sup> أن يكون دائماً الحياة بالشخص ، كالجرم الأقصى ؛ فصار دائماً الحياة في النوع ؛ لذلك<sup>(٨)</sup> أيضاً صار الجرم الأقصى حياً بحركة ، إذ علته حى بلا جرم ولا حركة<sup>(٩)</sup> .

(١) على السين في هذه الكلمة وفي نظائرها فيما بعد ثلاث نقط ، ويظهر أن هذا يرجع إلى طريقة النسخ أحياناً أو إلى خطأ منه .

(٢) مفعول تخرج مقدر يعود على ما .

(٣) ، (٤) في الأصل : لحي ، ميت . (٥) في الأصل : قادا .

(٦) هكذا في الأصل — ويمكن بحسب ص ٢٤٨ مما تقدم أن يكون معناها : فيما هي به علة .

(٧) يعني الحادث .

(٨) يمكن أيضاً في الأصل قراءتها : كذلك .

(٩) يصعب فهم هذه الجملة ، فعلة الجرم الأقصى المبتدعة له هي الذات الإلهية ، وهذا ما يفهم من كلام الكندي فيما يلي ص ٢٥٣ وفي ص ٢٤٨ مما تقدم ؛ ولكن الجرم الأقصى عند الكندي كائن حى ذو نفس وناطق ، فهل علة حركته النفس ؟ حتى لو كان هذا كذلك ، فالمعروف بحسب الفكرة الأساسية للكندي أن الفاعل الأول هو الله .

فإن الحيوان إذن كائن من غيره فاسد إلى غيره ، ومنه لا كائن ولا فاسد ؛ لأن الفلك قد تقدم الإيضاح أنه غير مكوّن من غيره ، بل مُبتدع<sup>(١)</sup> ابتداءً عن ليس ؛ وليس بفساد إلى غيره ، لأنه قد تقدم أن كل فاسد فالى ضدّ فساده يفسد<sup>(٢)</sup> ؛ وأنه لا ضدّ للفلك ، كما تقدم في القول على الفلك ؛ وأن الحى إذن منه<sup>(٣)</sup> نام ومنه لا نام<sup>(٤)</sup> ؛ فالخاصة إذن الباقية للحى أنه حسّاس متحرك ؛ فالفلك حى ، فهو حسّاس متحرك ، أى له قوة الحس .

والأشياء الكائنة لعله ما ، إذا ارتفعت تلك العلة ارتفع العلول ؛ وبعض آلات الحس في النامى عرضت للنمو لا لغير ، وهو<sup>(٥)</sup> المذاق<sup>(٦)</sup> ، لأن المذاق للغذاء ، والغذاء للنمو ؛

والفلك لا نام ، فالفلك لا يغتذى ، فالفلك لا ذائق ، وآلة حسّ المذاق ليس<sup>(٧)</sup> له ؛

وليس له حسّ الشم ، لأن الشم أيضاً للغذاء ، لأنه لتمييز المذاق والمفاسد للفريزة<sup>(٨)</sup> بما يقبل منه ؛

والغذاء للنامى ، والفلك لا نام ، كما<sup>(٩)</sup> قدمنا ، وآلة حس<sup>(١٠)</sup> ، فآلة حسّ الشم ليس له .

وأيضاً ليس له آلة الحس<sup>(١١)</sup> ، لأنه لا يفعل من غيره ، إذ قد اتضح أنه

(١) هكذا في الأصل ، فلعلها تحريف عن : ابتداء .

(٢) هكذا العبارة في الأصل ، فاما أن تكون : ضدّ فسادّه يفسد . وإما أن تكون كلمة يفسد زائدة ، وإما أن تكون العبارة ، أيضاً : فالى ضده يفسد .

(٣) كلمة منه مكررة . وفيما يتعلق بأن الفلك لا ضدّ له ، راجع رسالة الكندي في طبيعة الفلك .

(٤) في الأصل ، نامى ، ولا نامى ، وكذلك فيما يلي .

(٥) هذا الضمير يعود على بعض أو آلات . (٦) يقصد آلة الذوق وحاسته .

(٧) هكذا في الأصل ، وقد أقيمتها .

(٨) في الأصل : وفاسد للفريزة ، وهو مفهوم — وقد صححت العبارة لأن الكندي يستعمل كلمة المفاسد في معنى المضاد المفسد . فالمنع أن الشم يميز المذوقات ويعرف ما يضاف للطبيعة منها ، فيقبل أو يرفض . (٩) ويمكن بحسب طريقة النسخ أن تقرأها : لما .

(١٠) هكذا الأصل ، ولا شك أن عبارته : وآلة حس ، زائدة ، أو سقط بعدها شيء .

(١١) يقصد آلة اللمس .

لا يلحقه استحالة بته؛ وإنما الحسَّان الشريفان، أعنى السمع والبصر، اللذان<sup>(١)</sup> هما في الحى الكائن الفاسد سبب العلوم الحقية<sup>(٢)</sup>، فلم يعمدَ منهما<sup>(٣)</sup> الفلك، لأنهما ليستا<sup>(٤)</sup> بآلة النمو، وإن كانتا عظيمتى الغناء في النماء، ولكن لنيل الفضائل، إذ بهما جميع التعاليم المطرقة<sup>(٥)</sup> إلى جميع علم<sup>(٦)</sup> الفلسفة المعطية كل فضيلة. فلنبحث الآن هل الأجرام الفلكية ذات نطق أم لا، فنقول<sup>(٧)</sup> : إذا اتضح ما قدمنا [من] أن الأجرام الفلكية حيّة، وأن الخاصة اللازمة للحى هو<sup>(٨)</sup> الحس، وأن للأجرام الفلكية الحسَّ البصرى والحسَّ السمعى فقط من بين أنواع الحس — وهاتان الحاستان، لأن بهما السبيل إلى تلك الفضائل؛ فإن لم يكن بالأجرام الفلكية نيل الفضائل — فليس ما لها<sup>(٩)</sup> للنمو، لأنه لا نام — فكونهما له لا لعله، فهما إذن لا لعله [لهما]<sup>(١٠)</sup>؛ وليس في الطبيعة شيء عبث وبلا علة، فهما إذن لما<sup>(١١)</sup> هما سببه أولهما بسببه<sup>(١٢)</sup>، أعنى بتمييز؛ فالأجرام الفلكية إذن لها قوة التمييز، فهى إذن ناطقة اضطراراً.

وأيضاً لا تخلو أن تكون ناطقة، أو لا ناطقة، والجزم الناطق أشرف من الذى [هو] لا ناطق؛

فإن كانت لا ناطقة؛ فنحن أشرف منها؛ وهى علة كوننا القريبة، كذلك رتبها البارى، جل ثناؤه — كما أوضحنا في كتاب علة الكون والفساد القريبة؛ فهى علة كوننا<sup>(١)</sup> الفاعلة نطقنا، الذى هو نوعنا، وهى لا ناطقة،

فالمعلول إذن أشرف من العلة، وقبيح أن يظن هذا أحد؛

فلا يخلو أن تكون فعملتنا ناطقين بأن أثرت فينا ما هو فيها<sup>(٢)</sup> طباعاً، أو بآلة حيوانية؛

فإن كانت فعلت فينا النطق بتأثير ما هو فيها طباعاً، فهى ناطقة؛ وإن كانت فعلت ذلك بآلة حيوانية، فالآلة التى تفعل بها [هى] الأتقن الأحكم، إذ القوة المنطقية أتقن القوى؛ فبآلة أثرت فينا القوة المنطقية. وآلة التمييز تسمى<sup>(٣)</sup> النطق، فهى إذن ناطقة اضطراراً؛ والذى فرضنا أنها لا ناطقة فهى [ناطق] لا ناطقة — هذا خلف لا يمكن، فلم يبق إلا أن تكون ناطقة.

ونقول أيضاً إنه قد تبين أن القوى النفسانية ثلاثة<sup>(٤)</sup> : نطقية وغضبية وشهوية، وأن الشهوية والغضبية حاجة الحى إليها<sup>(٥)</sup> لبقاء صورته ولا خلاف ما سال من جرمه<sup>(٦)</sup>؛ فهما عارضتان للحى الكائن الفاسد عرضاً، لإصلاح الخلل فيه؛ والمنطقية لتتام فضيلته.

وإن كانت الأجرام الفلكية لا تحتاج إلى حفظ صورتها بالولاد<sup>(٧)</sup> والتناسل

(١) أى وجودنا وحدوثنا.

(٢) فى الأصل : فيه .

(٣) فى الأصل : سعى .

(٤) فى الأصل : ثلاثة — وكذلك فيما يلى .

(٥) هكذا فى الأصل — وقد أبقيتها، لأنها تعود على المعنى .

(٦) يعنى لتعويض ما تحلّل وخرج من جسمه .

(٧) هكذا النص ، وهو صحيح .

(١) فى الأصل : اللتان .

(٢) على هذه الكلمة نقطة واحدة فوقها — وقد أثرت قراءتها : الحقية ، لكثرة استعمال الكندى لهذه الكلمة .

(٣) فى الأصل : يعمدها .

(٤) هكذا فى الأصل : وقد تركتها ، لأنها تعود على الجواس .

(٥) لعله يقصد الموصلة أو المودية .

(٦) وفوق هذه العبارة ، فى الأصل : عبارة : علم جميع ، والمعنى واحد .

(٧) هكذا فى الأصل ، بدون نقط ولا شكل ، وهى فى الغالب معطوفة على : فلنبحث .

(٨) تركتها هكذا .

(٩) فى الأصل : مما له — وقد صححتها .

(١٠) هنا وكل ما بين القوسين المصلين زيادة إما للإيضاح وإما ملء أجزاء مخرومة أو ساقطة .

(١١) يمكن قراءتها : بما ، لأنها تعود على المعنى .

(١٢) لعله يقصد أنها موجودان للفلك ، لما هما سبب ووسيلة إليه غاية له أو هما سبب

ما لها من الشأن لأجله — وهو قوة التمييز والفكر .

و[لا] لإخلاف السائل من أجزائها ، لأنها لا يلحقها استحالة من شخص إلى شخص ، فإن القوتين اللتين [ها] لذلك ثابتتان<sup>(١)</sup> — [و] هما الغضبية والشهوية — ليست لها ؛

فإن لم تكن القوة المنطقية لها ، فهي لحيّة ؛ لأن ما عديم هذه الثلاث ، فليس بحيوان بتّة ؛ وقد قدمنا أنها أحياء ، فهي إذن ناطقة اضطراراً — إن كان ما قدمنا حقاً .

ونقول أيضاً إنه قد تقدم في الأقاويل الرياضية أن قطر كرة الأرض ٧٦٣٦ ميلاً وثلاثة أثمان ميل إلا جزء من ثمن<sup>(٢)</sup> ميل<sup>(٣)</sup> ؛ فلورُصف الناس على ظاهر كرة الأرض قياماً ، كانت الكرة الحادثة منهم سمكها سبعة أشبار ؛ فإن أُضيفت إلى كرة الأرض التي قدرها ما ذكرنا ، لم يكن لها فيها قدرٌ محسوس .

وقد تقدم في الأقاويل الرياضية أن كرة الأرض في فلك الكواكب الثابتة كالعلامة لا قدر لها فيه محسوساً ، لأن قطر الكرة التي من مراكز<sup>(٤)</sup> الكواكب الثابتة في سطحها عشرون<sup>(٥)</sup> ألف ضعف لقطر كرة الأرض ؛ فهذه الكرة المكوكبة سوى الكرة التي ليست بمكوكبة مثل كرة الأرض ثمانية<sup>(٦)</sup> آلاف [٧] أضعاف لكرة الأرض ؛

فإذا أُضيف الناس الذين لا قدر لهم ، ملاء<sup>(٨)</sup> وجه الأرض منهم ، إلى هذه الكرة التي وصفنا ، أعنى الكرة المكوكبة وما فيها ، لم يكن لهم قدرٌ محسوس ، وكادوا لا يكونون شيئاً بتّة ، قلة ؛

(١) يقصد : موجودتان أو قائمتان لذلك — وفي الأصل : ثابتتين . وقد أبيت لبست في السطر التالي كما هي . (٢) غير واضحة في الأصل . (٣) العبارة كلها بعد كلمة أثمان ، غير منقوطة ولا واضحة المعنى — وهي ليست جوهرية لفهم الفكرة .

(٤) هكذا في الأصل .

(٥) في الأصل : عشرين .

(٦) في الأصل : ثمانية .

(٧) هنا يياض قليل .

(٨) في الأصل : ملا .

فإن كانوا هم فقط ناطقين — والناطق أفضل من لناطق — فإن الأفضل من جميع الكل هو الذي كاد أن يكون لا شيء<sup>(١)</sup> ، لقدته ، عند الأخس ؛ ومن ظن ذلك ، صيرّ قدرة الله ، جلّ ثناؤه ، التي لاتضيق عن شيء ، أُضيفت من قدرة الرجل الصالح ، الذي أكثر أعماله الأمر الأفضل ؛ وهذه الصفة لاتشبه<sup>(٢)</sup> ما يستحق<sup>(٣)</sup> جلّ ثناؤه من التمجيد الأعلى ، بل قدرته [هي] <sup>(٤)</sup> التي لاتعجز عن شيء ، وخلقته [هو] الأتقن الأفضل ؛

ومن ذلك صيّر اللاتي لاتقع تحت الفساد زمن مدتها التي فرض لها ، جلّ ثناؤه ، أعظم كثيراً من<sup>(٥)</sup> اللاتي تقع تحت الفساد — أعنى بالوقوع تحت الفساد الانتقال من عين إلى عين<sup>(٦)</sup> ؛

ولأن [له] القدرة [على] إخراج المعاني<sup>(٧)</sup> إلى الكون ، خلق الكل جواهر<sup>(٨)</sup> : إما بسيطة ، وإما مركبة ؛ والبسيط لا العنصر والصورة<sup>(٩)</sup> ؛ والمركبة عنصر مصورة<sup>(١٠)</sup> ؛ والعنصر المركبة إما حي ، وإما لحي ؛ والجوهر الذي

(١) هكذا في الأصل — وقد أبيتها ، لأن ذلك جائز لغة

(٢) قراءة اجتهدية — لأن الكلمة غير واضحة تماماً

(٣) يعني ما يستحقه الله الخ .

(٤) هذه وما بعدها زيادة للإيضاح .

(٥) في الأصل : مما

(٦) يمكن أيضاً أن تقرأها : من غير إلى غير ، بمعنى من ضد إلى ضده . ولكن نظراً لما

يقوله الكندي في ص ٢١٧ مما تقدم مثلاً ، آثرت هذه القراءة

(٧) هذه كلمة تستلقت النظر — فهل المقصود منها الأشياء والوجودات أم المقولات التي

في العلم الآسهي ؟

(٨) في الأصل جواهر

(٩) هذه الجملة هكذا في الأصل — فهل يقصد بالبسيط شيئاً مادياً آخر غير المادة والصورة ؟

هذا غير مألوف ، لأن كل شيء مادي مؤلف من مادة وصورة حتى الفلك (أنظر ص ١٦٩ مما تقدم) ؛

فلعله يقصد بالبسيط الجواهر غير الجسمانية ، كالنفوس أو الصور النوعية . إن الأقرب للصواب

هو أن تكون كلمة «لا» تحريفاً عن : هو ، بحيث يكون المعنى أن البسيط هو العنصر أو الصورة ،

بكل على حدته ؛ أو تكون العبارة ، كما هي ، صحيحة ، لكن بمعنى أن البسيط ليس هو العنصر

والصورة معا ، لأن هذا هو المركب

(١٠) هكذا في الأصل ، وقد أبيتها

لاحق [هو] الجوهر الذي لا نفساني ، والجوهر النفساني [هو] الأشخاص العالية  
أو الحرث والنسل ؛

وصير الجوهر النفساني إما ناطقا وإما لاناظقا<sup>(١)</sup> ؛ والناطق [هو]  
الأشخاص العالية والإنسان ، [والذي] لاناظق [هو] الحرث والنسل ؛ وصير  
الناطق : إما واقعا تحت الفساد ، وإما لا واقعا<sup>(٢)</sup> تحت الفساد ، مدته التي فرض له ،  
كله ولكل شخص منه معا ؛ فالذي هو كذلك الأشخاص العالية ، والواقع  
كل شخص شخص<sup>(٣)</sup> منه تحت الفساد ، اللازمة له الاستحالة أولا فأولا ،  
هو الإنسان ؛

و [الذي] لاناظق منه حساس ، هو الحيوان غير الناطق ، ومنه لاساس ،  
هو النامي أجمع ؛

ولا حتى منه حار يابس ، وهو النار ؛ ومنه<sup>(٤)</sup> حار رطب ، وهو الهواء ؛  
ومنه بارد رطب ، وهو الماء ؛ ومنه بارد يابس ، وهو الأرض ؛  
وصير جميع الخلق متحركا حركة مكانية : إما ذات ضد وإما لا ذات ضد ؛  
وصير اللاتي لا ضد لها فيما لا يعرض فيه الفساد<sup>(٥)</sup> ، أغنى في الجرم الأعلى ؛ لأن  
الأضداد إنما تستحيل ويفسد بعضها إلى بعض ؛ فأما ما لا ضد له فليس له  
ما يستحيل إليه بته ؛

وصير الذي له هذه الحركة أكبر الكل ؛ وهذه الحركة هي الحركة المستديرة ؛  
وأما الحركة المتضادة فهي المستقيمة ، التي تبتدى من موضع وتنتهي إلى غيره ،  
فإنه يمكن أن يكون لها ضد ، وهي التي ابتدأت من تمام [الأولى]<sup>(٦)</sup> وتمت في  
موضع ابتداء الأولى<sup>(٧)</sup> ؛

(١) و (٢) في الأصل : ناطق ، ولا ناطق ، واقع ، ولا واقع

(٣) لعل هاهنا تكراراً وإن كان التعبير صحيحاً ، بمعنى كل واحد

(٤) في الأصل من ، وفوقها كلمة : منه

(٥) يعني في الشيء الذي لا يعرض فيه الفساد ، مقصورة عليه

(٦) يعني الحركة المضادة (٧) في الأصل : الأول — وهو يقصد المعنى ، ولذلك فكلية  
الأول تعود على الضد ؛ ولكن صحتها وأضفت ما يزيد كلامه وضوحاً — راجع رسالة في أن  
طبيعة الفلك مخالفة لطوائع العناصر الأربعة لتجد كلام الكندي عن نوعي الحركة .

فإن المستدير لا يمكن أن يتحرك إلا على ثابت في وسطه ، فصير جرمًا  
ثابتاً في وسطه ، أغنى وسط الكل ، وهي الأرض ؛ وتلاها بالماء . وصير لها  
حركة طباعية قسراً إلى الوسط ، لتثبت في الوسط ، وتقف هناك ؛ ويسلك ما تباعد  
عن مكانه منها قسراً إلى الوسط سلوكاً طبيعياً ؛

ولأن الحركة إلى الوسط ذات ضد ، صير جرمًا ثابتاً يتحرك من الوسط ،  
وهو النار والهواء ؛ لأن الكيفية الفاعلة فيهما<sup>(١)</sup> واحدة ؛  
ولأن هذه<sup>(٢)</sup> أضداد ، لزمتها التغيير في أجزائها ؛

ولأن الجميع من الحرث والنسل توجد فيه جميع الكيفيات ، تفسد أشخاصها  
وتبقى الصورة ، ما فرض<sup>(٣)</sup> لها لصورتها من المدة ؛

ولأن الحركة : إما مكانية ، وهي اللازمة لكل جرم ؛ وإما غير مكانية ، وهي :  
[إما] ربو ، وإما نقص ، وإما كون ، وإما فساد ، وإما استحالة ؛ وهذه جميعاً  
انفعال من هذه الحركات في الجرم الأسفل المنفعل ، وأعدمتها<sup>(٤)</sup> الجرم الأعلى .  
فهذه هي القدرة الحق الفاعل للحق ، إذ هي إخراج كل ما هو بالقوة إلى  
الفعل الذي ليس بمحال ؛ وهذا هو السجود الحق للجواد<sup>(٥)</sup> في الفيض بكل فعل  
غير محال ؛ وهذه هي السياسة الحق من السائس الحق ، هي الفعل الأصلح من  
كل مفعول .

فهذه التي<sup>(٦)</sup> ينبغي أن تحس<sup>(٧)</sup> بها عظم قدرة الله جل ثناؤه ، وسعة

(١) في الأصل : فيها

(٢) هكذا في الأصل ، وقد أقيمتها — وهذه تعود على النار والهواء

(٣) الفاعل لفرض هو الله — ويجوز أن نعتبر الفعل مبداً للمجهول ، والفاعل الله ،

ونائب الفاعل متعلق من المدة

(٤) الفاعل هو الله

(٥) في الأصل الجواد فلعل الصواب : السجود للحق الجواد الخ

(٦) في الأصل : الذي

(٧) في الأصل غير منقوطة ولا مشكولة ، وكذلك الأفعال التالية — ويمكن أن تقرأ على

نحو آخر بتغيير الضمير إلى المتكلم

جوده ، وفيض فضائله ، وإتقان تديره ، وأن يتعجب منها ذوو العقول النيرة ، ولا بسمو شجرة<sup>(١)</sup> أو عظم حيوان كحوت أو تنين أو لجة<sup>(٢)</sup> أو فيل وما أشبه ذلك — فإن هذه أشبه بعجائبها بقدرته العامة ، وأن تنوهم الكل حيواناً واحداً مفصلاً<sup>(٣)</sup> ، إذ هو جرم ولا فراغ فيه ؛ وفي أكثره — أعنى الجرم العالى الأشرف — القوة النفسانية الشريفة [ الفاعلة ] فيما دونه هذه القوى النفسانية ، على قدر<sup>(٥)</sup> الأمر الأصلح فى كل واحد من ذوات الانفس ، كإنسان<sup>(٦)</sup> واحد ؛

ولذلك ما سُمى ذو<sup>(٧)</sup> التميز ، من حكماء القدماء من غير أهل لساننا ، الإنسان عالماً صغيراً ؛ إذ فيه جميع القوى التى هى موجودة فى الكل ، أعنى النماء والحيوانية والمنطقية ؛ وفيه الأرضية كالعظام وما أشبهها ، والمائية كالرطوبات التى فيه وكالأوردة وكالنقا<sup>(٨)</sup> من الأوردة والمعدة والثانة وما أشبه ذلك ، وكالمعادن المبنية<sup>(٩)</sup> ، والصمغة كالمنخ والعصب ، وكالهواء جو باطنه وجميع جوفه ، وكالنار حرارته الغريزية ، وكالنبات شعره ، وكالحيوانات المتولدة فيه الحشرات<sup>(١٠)</sup> المتولدة

(١) قراءة اجتهدية

(٢) فى الأصل لحاء — مع عدم وضوح الحرف الأخير ، ولم أجدها فيما بحثت فيه من قواميس . أما اللجا ومؤنثها اللجاة فهو الضفدع ، وهو وإن لم يكن بالحيوان العظيم فهو حيوان أرضى مائى .

(٣) هكذا فى الأصل — وكان يخطر لى تصحيحها ، تبعاً لما يلى .

(٤) زيادة — لأنه يظهر أنه سقط من النص كلام فى موضع ما

(٥) فى الأصل : قدرة

(٦) عائد التشبيه هنا على الجرم الأعلى فى الغالب

(٧) فى الأصل : ذوى

(٨) غير منقوطة فى الأصل — وفى اللغة : تقع الماء فى الوادى اجتمع ، والنقع الماء المجتمع ، والنقا بفتح النون إناء ينقع فيه الشيء ، والنقع ( جمعها نقاع وأقع ) هو الأرض الطين التى يستنقع فيها الماء — فلعل الكندى يقصد المواضع التى تجتمع فيها السوائل

(٩) غير منقوطة ، فيمكن قراءتها على أكثر من وجه ويجوز أن يكون قد سقط بعدها شئ .

(١٠) غير منقوطة — والحراش بتشديد الراء الحية ، والحريش دويبة هى أم أربع وأربعين وهى صنف من الحيات . والحارش بثوز تخرج فى ألسنة الناس والأبل . أما الحرش فهو الذباب وخرشاء العسل شمع وما فيه من ميت نحل — والكندى يقصد الطفيليات التى تتولد فى الإنسان

فى باطنه وظاهره ، وكالأحداث التى تحدث دون فلك القمر من مطر ودوى وريح وخسف وقذف وزلزلة وغير ذلك ، فإن لكل واحد من هذه فيه شبيهاً<sup>(١)</sup> ؛ فما الذى يُشكر من أن تكون القدرة الحق التامة مثلكم الكل مثال حيوان واحد ، موجود فيه جميع ما يوجد فى الكل ، وإنسان<sup>(٢)</sup> واحد توجد فيه جميع هذه ، و [ لا ] سيما ليس يخالف ذلك خبر الصادق محمد عليه السلام — كما قدمنا فى صدر كتابنا !!!

وإذ قد تبين ما أردنا تبينه فلنكمل هذا القول بتأييد ذى القدرة وتوفيقه . تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد المصطفى وآله الطاهرين .

(١) الشبه بكسر الشين وسكون الباء أو بفتحها وفتح الباء هو المثل أو الشبيه

(٢) من هنا جملة حالية فى الغالب

واحدة . والشئ الواسفُ لشئ آخر والمعطية حدّه واسمّه لا بد أن يكون من طبيعة موصوفه : إن جوهرًا فجوهرٌ ، وإن عرضًا فعرض ؛ وعكس ذلك صحيح . ولكن معطى الحدّ والاسم هو الجوهر ؛ وغير ذلك هو العرض .

ولما كانت صورة الشئ هي التي تجعله ما هو <sup>(١)</sup> — سواء أكان حسيًا أم عقليًا — وكان الجوهر ماهي بذاته <sup>(٢)</sup> ، فالنفس هي — إذن — الصورة العقلية للكائن الحى ؛ فهي نوعه .

ولما كان الحى جوهرًا ، فنوعُ الجوهر جوهرٌ ؛ فالنفس إذن جوهر . ولما كانت هي جوهر النوع ، فليست جسمًا ؛ لأن الأنواع ليست أجسامًا ، بل هي الأشياء العامة التي تعمُ أشخاصًا ، هي الجزئيات . وينتهى الكندى من هذا إلى أن النفس جوهر ليس بجسم ، وأنه توجد جواهر ليست أجسامًا .

ثم يحاول المؤلف أن يثبت نفس القضية بطريقة أخرى : النوع يعطى الأشخاص اسمها وحدّها ، فهو من طبيعتها ، ولكنها جواهر محسوسة ،

فهو : إما أن يكون جسمًا ، أو غير جسم ، ثم إنه يعمُ أشخاصًا كثيرة ،

فلا بد أن يكون في كل شخص : إما بكيته وإما بجزء منه ، والنوع — كالإنسان — مركب من أشياء : الحى ، والناطق والمات ، وإذن فهو مختلف الأجزاء نظرًا لتركيبه ،

ولما كان النوع ليس من الأشياء المشتبهة الأجزاء ، فإنه إن كان بكماله في أحد أشخاصه ، امتنع أن يكون بكماله في آخر . وإن كان في كل شخص من أشخاصه جزء منه — مع العلم بأن أشخاصه لا نهاية لها بالقوة — فهو مركب مما لا نهاية له بالقوة ؛

(١) و (٢) راجع تعريف الصورة والجوهر في رسالة الحدود ، وأنظر فهرس المصطلحات

## رسالة الكندى

في

أنه [ توجد ] جواهر لا أجسام

موضوع هذه الرسالة — كما يؤخذ من العنوان لأول وهلة — هو إثبات أنه توجد جواهر ليست بأجسام ، يعنى جواهر غير مادية .

وهي قصيرة ، وفيها شئ من الاضطراب في الأسلوب وفي سير الاستدلال . ويصفها المؤلف بأنها « قولٌ خيرى » ؛ ولذلك فهي أشبه بالحكاية .

ويبنى الكندى استدلاله على العلم الطبيعى ؛ فبعد أن يعرف الجسم بأنه « العِظَمُ الآخذُ الأقدارَ الثلاثة » ، ويذكر لواحق الجوهر التي تميزه عن غيره ، يتطرق إلى الكلام في « النعت » وأنه يكون : إما بالتواطؤ ، معبراً عن الحد ؛ وإما بالاشتباه ، معبراً عن التسمية الوصفية فقط .

ثم ينقل الكندى الفكرة الأساسية في ذلك إلى معنى إطلاق صفة الحى على الأجسام ، وأنها تكون : إما على سبيل أن الحياة ذاتيةٌ جوهرية ، يفسد الجسم إذا فارقه ؛ وإما على سبيل أنها عرضية ، لا تأثير لمفارقتها له . ثم يرى أن من الأجسام ما لا تفسد جسميته بمفارقة الحياة له ، فيستنتج من ذلك أن الحياة عارضةٌ فيه من غيره .

ولما كانت ماهية الحياة ترجع إلى النفس ، فإن البحث ينتقل بطبيعة الحال ، إلى النفس ذاتها : هل هي جوهرٌ أم عرضٌ ؟ وإن كانت جوهرًا ، فهل هي جسمٌ أم ليست جسمًا ؟

ويبدأ الكندى بأن يقول إن الأشياء إما أن تختلف بالأعيان ، وإما أن تختلف بالأسماء .

فالأشياء التي لا تختلف في حدّ أعيانها ولا في أسمائها لا بد أن تكون طبيعتها

والتركيب لا يكون بالقوة ، لأنه شيء قد خرج إلى الفعل ؛  
وإذن فلو كان من النوع في كل شخص من أشخاصه جزء ، لانتبهنا إلى  
تناقض .

هذا إلى أنه لو كان منه في كل شخص من أشخاصه جزء ، لكان كل جزء  
غير الآخر ؛ ولما كانت الأشخاص لا نهاية لها بالقوة — وكان من المستحيل أن  
يكون مركبا بالقوة — فهو ممكن أن يكون فيها وغير ممكن أن يكون فيها ؛ وهذا  
تناقض آخر .

وينتهي الكندي من كلامه في هذا إلى أنه يستحيل أن يكون من النوع  
في كل شخص من أشخاصه جزء غير الجزء الذي في الآخر .  
ولما كان النوع — لو كان جسما — لا يمكن أن يكون في أشخاصه لا بأكمله  
ولا بجزئه ، فهو إذن ليس جسما ، بل هو جوهر ليس بجسم .

وهنا تنتهي الرسالة ؛ ولا شك أن القارئ قد يتساءل : كيف يكون الجوهر  
الذي ليس جسما في أشخاص كثيرة ؟ الواقع أنه ليس في ذلك تناقض ، فكل  
ما في الأمر أن شيئا غير مادي يلبس شيئا ماديا ؛ والإشكال في كيفية هذه  
الملابسة ، وكيف ليس موضوعا لإدراك العقل ، بل هو موضوع حس . ما .  
وأغلب الظن أن الكندي يقصد بالجواهر غير الجسمية الجواهر الثواني ،  
كما فهمها أرسطو ، والنفس وما فوقها من المجردات ؛ ولا شك أن قراءة رسالته  
التالية في النفس وكذلك قراءة « كلام الكندي في النفس » قد ينير المسألة  
بعض الشيء .

بسم الله الرحمن الرحيم  
وما توفيقى إلا بالله

## رسالة يعقوب بن اسحق الكندي

في

أنه [ توجد ] <sup>(١)</sup> جواهر لا أجسام

أعانك الله على درك الحق ، ووفقك لسبيله !

فهمت ما سألت من رسم قول خبري في أن الجواهر <sup>(٢)</sup> لا أجسام ؛ وهذا  
إنما يصح بعد علم الطبيعيات ، لتكون الأوائل المنطقية المستعملة في الأشياء  
الطبيعية ظاهرة عند الباحث لذلك ؛ وقد رسمت من ذلك حسب ما رأيته لك .  
كافيا ، على رسم مسألتك <sup>(٣)</sup> أن نرسم لك من ذلك ؛ إذ كان يحتاج إلى قول  
كثير جمل تقع <sup>(٤)</sup> كالأسس <sup>(٥)</sup> ، لحاجتها إلى كثرة القول المبين لها ، لسوقك  
إلى منار الطريق إلى ما سألت وبالله التوفيق .

الدليل أن جوهر <sup>(٦)</sup> لا جسم له <sup>(٧)</sup> يكون في أجزاء العالم الطبيعي ، بعد  
أن ثبت <sup>(٨)</sup> مائة <sup>(٩)</sup> الجسم الذي هو أنه العظم الآخذ الأقدار الثلاثة <sup>(١٠)</sup> ،

(١) إضافة لمزيد البيان

(٢) هكذا في الأصل — فلهذا يقصد أن اسم الجواهر يكون لأشياء ليست أجساما ،  
وإلا فلعل الصواب : أن الجواهر لا أجسام ، بمعنى : أن الجواهر تكون لا أجساما .  
( = غير مادية ) .

(٣) في الأصل مسلتك

(٤) غير منقوطة وفيها بعد القاف نبرة

(٥) هذه الكلمة غير واضحة تماما بسبب فساد في ورق الأصل ، والقراء لها اجتهادية

(٦) في الأصل : جوهر .

(٧) هذه الكلمة — بحسب طريقة تعبير الكندي في هذه الرسالة — لا ضرورة لها ،

لأجل المعنى ؛ فلهذا زائدة من الناسخ

(٨) غير منقوطة ، فيمكن تقطعا على نحو آخر ، بتغيير الضمير

(٩) يعني مائة (١٠) في الأصل : الثلاثة

أعني الطول والعرض والعمق ؛ وبعد أن نعلم <sup>(١)</sup> لواحق الجوهر المميزة له من غيره ، التي هي أنه <sup>(٢)</sup> القائم بذاته ، الذي لا يحتاج في ثباته إلى غيره ، الحامل للاختلاف ، وهو هو في عينه لم يتبدل ، المنعوت من جميع المقولات ؛ أو أنه [المنعوت] <sup>(٣)</sup> إما نعتاً متواطئاً وإما نعتاً متشابهاً : أما النعت المتواطئ <sup>(٤)</sup> فنعت الناعت الذي يعطى منعوته اسمه وحده ؛ وأما النعت المتشابه فنعت الناعت الذي لا يعطى منعوته اسمه ولا حده ؛ وإن أعطاه الاسم ، فإنما يعطيه باشتقاق ، لا على صحة الاسم ، وإن أوائله <sup>(٥)</sup> لا تنعت شيئاً منه ؛ فإن هذه إن كانت معلومة مقرراً بها <sup>(٦)</sup> وجد جوهر لا جسم .

لأن الأجسام الحية لا تخلو <sup>(٧)</sup> من أن تكون حياتها <sup>(٨)</sup> تكون ذاتية فيها أو عرضية من غيرها ، أعني بالذاتي في الشيء ، الذي إن فارق الشيء فسد ، والعرضية هي التي يمكن أن تفارق ما هي فيه ولا يفسد ؛ فإن كانت الحياة ذاتية في الحى ، فإنها إذا فارقت الحى فسد الحى ؛ وكذلك نجد الأحياء إذا فارقتهم الحياة فسدوا . فأما الجسم الذي نجده حياً ولا نجده حياً ، وهو هو جسم ، فقد فارقت الحياة ، ولم تفسد جسميته ؛

فتبين إذن أن الحياة في الجسم عرض من غيره ؛

والذي نسمي به مائة الحياة في الجسم نفس ؛ فينبغي أن نبحث عن النفس : أجوهر هو <sup>(٩)</sup> أم عرض ؟

(١) غير منقوطة ، فيمكن قطعها على نحو آخر

(٢) راجع تعريف الجوهر في ص ١٦٦ مما تقدم

(٣) زيادة يحتملها السياق (٤) في الأصل : أما نعتاً متواطئاً — وهو جائز لغة

(٥) يقصد في الغالب كل ما قاله عن الجوهر

(٦) في الأصل : مقروبا منها ، دون نقط — وقد صححتها بحسب مواضع كثيرة في

رسائل الكندي ، أنظر ص ١٠٨ ، ١٢٩ مثلاً

(٧) في الأصل : تخلوا ، شأن هذه الكلمة دائماً

(٨) في الأصل : حيوتها — على طريقة القدماء

(٩) هكذا في الأصل — وقد تركتها ، لأنها تعود على المفهوم الذهني

فإن كانت جوهرًا : جسم هي أم لا جسم ؟ فنقول :

إن الأشياء إنما تختلف إما في أعيانها ، وإما في أسمائها ؛ فالشيئان اللذان <sup>(١)</sup> حدّ أعيانهما واحد ، ويسمّيان باسم واحد ، لم يختلفا بالاسم ولا بأعيانهما ؛ إذ لم <sup>(٢)</sup> يختلفا في حدّ الأعيان ؛ والأشياء التي لم تختلف في أعيانها طبيعتها واحدة ؛ قالشيء الواصف لشيء بإعطائه اسمه وحده ، هو من طبيعة موصوفه ؛ فإن كان موصوفه جوهرًا ، فهو جوهر ؛ وإن كان موصوفه عرضًا ، فهو عرض ؛ والذي لا يصف موصوفه باسمه وحده ، ليس طبيعته طبيعة موصوفه ؛ وما طبيعته ليست طبيعة موصوفه هو <sup>(٣)</sup> ، فهو غريب في موصوفه ؛ فالغريب في موصوفه هو الذي نسميه عرضًا <sup>(٤)</sup> في موصوفه ، لأنه ليس من ذاته ، بل عرض <sup>(٥)</sup> فيه ؛ والشيء الذي به الشيء هو ما هو ، هو صورة الشيء <sup>(٦)</sup> ، حسيًا كان أو عقليًا ؛

والجوهر ما هو بالنفس ؛ فالنفس إذن صورة الحى العقلية ، فهي نوعه ؛

فالحي جوهر ، ونوع الجوهر جوهر ؛

فإذن النفس جوهر ، وإذ <sup>(٧)</sup> هي جوهر ، وهي جوهر النوع ، فهي لا جسم ؛ لأن النوع لا جسم ، بل العام الذي يعم أشخاصه التي هي أجسام ؛ إذ كانت أشخاص الحى أجساماً .

فإذن <sup>(٨)</sup> قد تبين أن النفس لا جسم ، وهي جوهر ؛

فإذن قد تبين أن من الجواهر أجساماً ، ومنها لا أجساماً <sup>(٩)</sup> ،

وأيضاً فإنه إذا كان النوع يعطى أشخاصه اسمه وحده <sup>(١٠)</sup> ، فهو في طبيعة

(١) في الأصل : الشيئين اللذين (٢) إذ لم غير واضحتين في الأصل

(٣) يجوز أن تكون هذه الكلمة زائدة ، وإن كان يمكن أن تلحق بما قبلها

(٤) في الأصل : عرض (٥) يمكن أن تكون هذه الكلمة فعلاً أو اسماً

(٦) راجع ص ١٦٦ ، وفهرس المصطلحات (٧) في الأصل : وإذا

(٨) في الأصل : فإذا (٩) في الأصل : أجسام — ولا أجسام

(١٠) الضمير يعود على النوع

شخصه ؛ وشخصه إن كان جوهرًا ، فهو جوهر ؛ وإن كان عرضا فهو عرض ؛  
والخى المحسوس جوهر ، وأنواعه جواهر ، إذ النوع يعطى الجوهر اسمه  
وحده ؛

والنوع إما أن يكون جسما ، وإما أن يكون لا جسما<sup>(١)</sup> ؛  
فإن كان النوع جسما ، والشخص جسم والنوع واحد باضطرار أو كثير ،  
والشخص كثير باضطرار ،

فإن كان النوع واحداً يعم الكثير ، وكان<sup>(٢)</sup> جسما ، فهو فى كل واحد  
من أشخاصه إما بكيّته وإما بجزئه<sup>(٣)</sup> ؛  
والنوع مركب من أشياء مختلفة ، كالإنسان الذى هو مركب من حى  
وناطق ومائت ؛ وكل واحد من جنسه وفصوله مركب أيضا مما يحدّه ، أغنى مما  
يجتمع<sup>(٤)</sup> حدّه منه ؛

فإذن هو مختلف الأجزاء التى ركب منها ،  
فإذن<sup>(٥)</sup> النوع ليس من المشتبه الأجزاء ، فإن كان النوع فى واحد من  
أشخاصه بكما له ، فكيف يمكن أن يكون فى آخر<sup>(٦)</sup> بكما له ؟  
وإن كان فى كل واحد من أشخاصه جزء ، وأشخاصه بلا نهاية بالقوة —  
فإن أجزاءه بلا نهاية بالقوة ،

فإذن<sup>(٧)</sup> هو مركب مما لا نهاية له بالقوة ؛  
والتركيب لا يمكن أن تكون فيه القوة ، لأن التركيب قد خرج إلى الفعل ؛  
فإذن<sup>(٨)</sup> ليس يمكن أن يكون لا نهاية لأجزائه بالقوة ، وأجزاؤه بلا نهاية  
بالقوة —

وهذا خلف شنيع<sup>(١)</sup> ؛ فكل شخص من أشخاصه — إذ كان فيه جزء  
غير جزء الآخر — ينفصل من جميع أشخاصه بجزء من أجزاء النوع ،  
وأشخاصه بلا نهاية بالقوة ،

وقد تقدم آفا أنه محال أن يكون تركيبه من أجزاء بلا نهاية فى القوة ؛  
فإذن<sup>(٢)</sup> فى كل شخص من أشخاصه جزء غير الجزء الذى فى الآخر من نوعه ،  
وليس يمكن أن يكون فى كل شخص من أشخاصه جزء من أجزاء نوعه —

فهو ممكن لا ممكن — وهذا خلف قبيح جداً ؛ فإذن<sup>(٣)</sup> ليس يمكن أن يكون  
فى كل شخص من أشخاصه جزء من نوعه غير الجزء الذى فى الآخر ؛

وقد تبين أنه ليس يمكن أن يكون ب كله فى كل واحد من أشخاصه ، إذ  
لا ب كله ولا بجزئه يمكن أن يكون فى أشخاصه ، وهو جسم ،

فإذن<sup>(٤)</sup> نوع الجوهر لا جسم ، وهو جوهر ، كما قدمنا ؛  
فبالاضطرار<sup>(٥)</sup> أن جواهر كثيرة ولا أجسام<sup>(٦)</sup> ؛

وهذا فيما سألت كاف ، كفك الله جميع المهمات ، ووقاك جميع أذى<sup>(٧)</sup>  
المؤلمات ؛

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على النبي محمد  
وآله أجمعين .

(١) فى الأصل : لا جسم

(٢) فى الأصل : فكان

(٣) فى الأصل : مجزؤه

(٤) فى الأصل : قريبة من أن تكون : يجمع

(٥) فى الأصل : فإذا — فلعلها : فإذا أو فإذا

(٦) ليس على هذه الكلمة مدة — فيمكن أن تضبط على نحو آخر

(٧) و (٨) فى الأصل فإذا

(١) غير منقوطة ، ويمكن بحسب الخط أن يقرأها : بشع ، ولكن هذا يخالف طريقة السكندى

(٢) و (٣) و (٤) فى الأصل : فإذا

(٥) فى الأصل : بالاضطرار

(٦) هكذا فى الأصل ، وقد تركتها

(٧) فى الأصل : اذا

من أنواع الاستدلال ، فقد وجدتُ في ذلك ما يُغنى عن الإطالة في كتابة مقدمة تحليلية لها ، واكتفيتُ بالإشارة إلى ما تحويه بالأجمال :

النفس جوهر بسيط ، شريف الطبع جوهرها من جوهر الله ، فيها روح منه ، وهى نور من نوره ، هى منه كالضياء من الشمس ؛ مستقلة عن الجسم ، تعارض القوتين الشهوانية والغضبية ، وتضبطهما عند حدود لا تصح مجاوزتها ؛ فهى أشرف وأعلى ما فى الإنسان — ويقصد الكندى النفس الناطقة بطبيعة الحال .

هذه النفس ، حتى وهى فى البدن ، تتجاوز فى المعرفة حدود البدن الضيقة ، كما تتجاوز حدود العالم المحسوس ؛ فتعلم الحقائق والأسرار ، وذلك إذا تجرد صاحبها من الماديات وتفرغ للنظر والبحث . حتى إذا فارقت البدن ، انكشفت لها جميع الحقائق ، وصارت فى «عالم الحق» أو «عالم العقل» أو «عالم الديمومية» — كما يعبر الكندى — وصار صاحبها قريب الشبه بالله فى صفاته ، واكتسبت هى قدرة من قدرة الله ، لكن فى مرتبة دون مرتبته . وهى فى هذا المقام ترى البارى وتحاذى مرآتها نوره ووجوده ، فتتجلى فيها الحقائق ، منعكسة من وجودها الحق ، وترى بنور الله كل ظاهر وخفى . ولا يعوقها عن ذلك إلا الاشتغال بالشهوات البدنية ؛ فإذا انصرفت عنها وعكفت على النظر — وهذا هو الشرط الأساسى — انصقلت عند ذلك مرآتها ، وتقبلت النور الإلهى ، فتصورت به وظهرت فيها الحقائق .

هذه النفس فى يقظة دائمة ؛ وكل ما فى النوم أن النفس فيه تترك استعمال الحواس ، وتنقبض فى ذاتها . ولو كانت تنام هى أيضا ، لسقط كل ما فى النوم من الوعى النفسى سقوطا تاما أو — كما يقول الكندى — لما عرف الإنسان ما فى النوم أنه فى النوم ، وانعدم التمييز بين النوم واليقظة ؛ فحياتها فكر متيقظ دائما ؛ وإن كان يعرض فيه نوم الحواس ، فالنفس لا تنام .

والنفس — عند نوم الحواس — ترى العجائب ، وتتصل بالأرواح التى

## رسالة أبى يوسف يعقوب بن اسحق الكندى

فى

القول فى النفس المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة

### مقدمة

هذه الرسالة توجد ضمن مجموعة رسائل فى الحكمة ، هى مخطوط رقم ٥٥ بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية من ص ٦٣ — ٧٦ . وقد نبهت إليها منذ أكثر من عشرين سنين ، فلم يُعَنَ بها أحدٌ ؛ فأحييت أن أنشرها مع هذه الرسائل فى مكانها الطبيعى ، حتى تكون تحت نظر القارىء قبل رسالة الكندى فى ماهية النوم والرؤيا .

وهذا المخطوط التيمورى فى ذاته غامض التاريخ ، وهو بخط غير قديم العهد ، وليس عليه من الإشارات ما يدل على زمانه ولا على تداوله بين أيدي العلماء . وهو منقوط ، ورغم وجود تصحيحات على هامشه أحيانا فإن فيه أخطاء كثيرة ، صححت بعضها دون إشارة أحيانا ، لأن الناسخ غير دقيق ، وهو يقع فى أخطاء صوابها بديهى ، ولم أُشرْ إلى ما أصلحته أحيانا ، خصوصا فى المواضع التى تجب فيها المطابقة بين الفعل والفاعل من حيث التذكير والتأنيث .

هذه الرسالة فيها روح الكندى وأسلوبه ؛ فهى تبتدى بالابحاج العادية المتضمنة للدعاء ، وتنتهى بمثل ما تنتهى به رسائل الكندى الأخرى ؛ هذا إلى أن فيها بعض الآراء التى نجدتها فى رسالة الكندى التالية فى ماهية النوم والرؤيا ، وفيها نعمة يسيرة من رسالة الكندى فى دفع الأحزان .

وإذا صرفنا النظر عن العنوان ، فإن الكندى يعتبر رسالته مختصرة لقول الفلاسفة ولقول أرسطو فى النفس .

ولما كانت مختصرة سهلة مفهومة فى الغالب ، ولما كانت غير محتوية على كثير

عبرت إلى عالم الحق ، وتلتذت بما يغمرها جميعاً من نور الله ورحمته لذة « إلهية روحانية ملكوتية » سامية ، تفوق كل لذات الحس الدنيا .

والإنسان في هذا العالم الذي نحن فيه عابرٌ سبيل إلى العالم الشريف الأعلى ؛ حتي إذا فارقت النفسُ بدنُها ، انتقلت إلى « عالم الربوبية » ، « مسكن الأنفس العقلية » ، خلف السموات ، حيث النور الإلهي . ولكن لا بد لها أن تتدرج في مراتب النقاء طوراً عن طور ، تقيم في كل مرتبة مدة تصفو فيها ، حتى تبلغ حالة الصفاء الخالص ؛ وعند ذلك تدخل العالم الإلهي ، حيث تعلم كل شيء وتلتذت بما يفوضه لها البارئ من سياسة الأشياء الدنيا .

ويحتم الكندي رسالته بأن ينبه الجاهل الغافل إلى العناية بنفسه . وفي هذه الرسالة — كما نرى ، وكما يدل عليه ذكر الأسماء — من نزعة فيثاغورس وأفلاطون أكثر بكثير مما فيها من نزعة أرسطو .

### (ص ٦٣) رسالة أبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي

في

القول في النفس ، المختصر من كتاب أرسطو وفلاطون<sup>(١)</sup> وسائر الفلاسفة

سَدِّدْكَ اللهُ بِدَرْكِ<sup>(٢)</sup> الحق ، وأعانك على نيل مستوعراته !  
إنه سألت ، أسعدك الله تعالى بطاعته ! أن اختصر لك قولاً في النفس ، وآتني على الغاية التي إليها جرى<sup>(٣)</sup> الفلاسفة في ذلك ، مع اختصار لكتاب

(١) هكذا في الأصل (٢) في رسائل الكندي الأخرى نجد أثر عبارة : لدرك

(٣) في الأصل : أجرى

أرسطو في النفس ؛ ولست ألو جهداً في استعمال البلوغ إلى محابك والمبادرة إلى ما سألت ، بتلخيص كافٍ وفحص شافٍ ، إن شاء الله تعالى ؛ وبه القوة ، فأقول :

إن النفس بسيطة ذات شرف وكمال ، عظيمة الشأن ؛ جوهرها من جوهر البارئ عز وجل ، كقياس ضياء الشمس من الشمس .

وقد بين<sup>(١)</sup> أن هذه النفس منفردة عن هذا الجسم مباينة له ، وأن [٦٤] جوهرها جوهر إلهي روحاني ، بما يرى من شرف طباعها ومضادتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب .

وذلك أن القوة الغضبية قد تتحرك<sup>(٢)</sup> على الإنسان في بعض الأوقات ، فتحمله<sup>(٣)</sup> على ارتكاب الأمر العظيم ؛ فتضادها<sup>(٤)</sup> هذه النفس ، وتمنع<sup>(٥)</sup> الغضب من أن يفعل فعله ، أو أن يرتكب الغيظ وترته<sup>(٦)</sup> ، وتضبطه ، كما يضبط الفارسُ الفرس ، إذا هم أن يجمع به ، أو يمدده<sup>(٧)</sup> . وهذا دليل بين على أن القوة التي يغضب بها الإنسان غير هذه النفس التي تمنع الغضب أن يجرى إلى ما يهواه ؛ لأن المانع ، لا محالة ، غير الممنوع ؛ لأنه لا يكون شيء واحد يضاد نفسه ؛ فأما القوة الشهوانية فقد تتوق في بعض الأوقات إلى بعض الشهوات ، فككر<sup>(٨)</sup> النفس العقلية في ذلك أنه أخطاء وأنه يؤدي [٦٥] إلى حال رديئة ، فتمنعها<sup>(٩)</sup> عن ذلك وتضادها ؛ وهذا أيضاً دليل على أن كل واحدة<sup>(١٠)</sup> منهما غير الأخرى .

(١) لعله يقصد أرسطو أو لعل هنا تحريفاً .

(٢) و (٣) في الأصل : يتحرك ، فيحمله — وهي طريقة القدماء أحياناً ، وقد صححتها

في مواضع كثيرة مما يلي دون إشارة

(٤) و (٥) في الأصل : فيضادها ، ويمنع ويضبط ؛ وهذا مثال مما سأضرب عن الإشارة إليه

(٦) وتره يتره وترا وتره ، أي جنى عليه ظلماً يبعث الحقد ورغبة الأخذ بالثأر ؛ والقصود

أن النفس تمنع من إرسال العنان للغيظ وما ينشأ عنه من الانتقام عن شعور عنيف

(٧) هكذا في الأصل ، ولم أجد لهذا وجهاً مرضياً . وفي اللغة : مد الشيء جذبته . وإن

كانت تحريفاً في اللغة : مرّ البعير شد عليه الحبل ؛ وماداه بماداة وأمداه إمداء أمل له وأمله

(٨) و (٩) هكذا في الأصل : وقد تركتهما

(١٠) في الأصل : واحد ، وهي مزيدة بهامش الأصل

وهذه النفس التي هي من نور الباري ، عز وجل ، إذا هي فارقت البدن ، علمت كل ما في العالم ، ولم تخف<sup>(١)</sup> عنها خافية ؛ والدليل على ذلك قول أفلاطن ، حيث يقول إن كثيراً من الفلاسفة الطاهرين القدماء ، لما يتجرد<sup>(٢)</sup> [ من ] الدنيا ، وتهاونوا بالأشياء المحسوسة ، وتفرّدوا بالنظر والبحث عن حقائق الأشياء ، انكشف لهم علم الغيب ، وعلموا بما يخفيه الناس في نفوسهم ، واطّلعوا على سرائر الخلق .

فإذا كان هذا هكذا ، والنفس بعد مرتبطة بهذا البدن في هذا العالم المظلم الذي لولا نور الشمس لكان في غاية الظلمة ، فكيف إذا تجرّدت هذه النفس ، وفارقت البدن ، وصارت في عالم الحق الذي فيه نور الباري سبحانه ! ؟

[ ٦٦ ] ولقد صدق أفلاطون في هذا القياس وأصاب به البرهان الصحيح . ثم [ إن ] أفلاطون أتبع هذا القول بأن قال : فأما من كان غرضه في هذا العالم التلذذ بالمآكل والمشارب المستحيلة إلى الجيف ، وكان أيضاً غرضه في لذة الجماع ، فلا سبيل لنفسه العقلية<sup>(٣)</sup> إلى معرفة هذه الأشياء الشريفة ، ولا يمكنها الوصول إلى التشبّه بالباري سبحانه .

ثم إن أفلاطون قاس<sup>(٤)</sup> القوة الشهوانية التي للإنسان بالخنزير ، والقوة الغضبية بالكلب ، والقوة العقلية التي ذكرنا بالملك ، وقال : من غلبت عليه الشهوانية ، وكانت هي غرضه وأكثر همته ؛ فقياسه قياس<sup>(٥)</sup> الخنزير ؛ ومن غلبت عليه الغضبية ، فقياسه قياس الكلب ؛ ومن كان الأغلب عليه قوة النفس العقلية ، وكان أكثر أدبه<sup>(٦)</sup> الفكر والتمييز ومعرفة حقائق

(١) هكذا في الأصل

(٢) هكذا النص وفيما يلي — وقد أجهته على حاله ، وكل ما بين القوسين زيادة

لإيضاحه قياساً على مواضع من الرسالة نفسها

(٣) يعني النفس الناطقة (٤) يعني شبه أو قارن أو مثل

(٥) يعني مثله مثل .

(٦) هكذا في الأصل — وقد أجهته على أنها يجوز أن تكون لغة في الدأب ( بمعنى

الجد والتعب أو العادة والشأن ) ؛ والقلب المكنى معروف في لغة العرب . ويجوز على

كل حال أن تكون الأدب ، بمعنى الرياضة المؤدية إلى فضيلة .

الأشياء والبحث عن [ ٦٧ ] غوامض العلم ، كان إنساناً فاضلاً قريب الشبه من الباري سبحانه ؛ لأن الأشياء التي نجدّها للباري ، عز وجل ، هي الحكمة والقدرة والعدل والخير والجميل<sup>(١)</sup> والحق . وقد يمكن للإنسان أن يدبّر نفسه بهذه الحيلة حسب ما في طاقة الإنسان ، فيكون حكيماً<sup>(٢)</sup> ، عدلاً ، جواداً ، خيراً ، يؤثر الحق والجميل ، ويكون بذلك كله بنوع دخل<sup>(٣)</sup> ( دون ) النوع الذي للباري سبحانه ، من قوته وقدرته ، لأنها إنما اقتبست من قريبها<sup>(٤)</sup> ( قوته ) قدرة مشاكلة لقدرته ؛

فإن<sup>(٥)</sup> النفس على رأي أفلاطن وجلة الفلاسفة باقية بعد الموت ، جوهرها كجواهر الباري عز وجل<sup>(٦)</sup> ؛ في قوتها — إذا تجرّدت — [ أن ] تعلم سائر الأشياء<sup>(٧)</sup> ، [ كما ] يعلم الباري بها أو دون<sup>(٨)</sup> ذلك برتبة يسيرة ، لأنها أودعت من نور الباري ، جلّ وعز .

وإذا تجرّدت وفارقت هذا البدن وصارت في [ ٦٨ ] عالم العقل فوق الفلك ، صارت في نور الباري ، ورأت<sup>(٩)</sup> الباري عز وجل ، وطابقت<sup>(١٠)</sup> نوره ، وجلّت<sup>(١١)</sup>

(١) هكذا في الأصل ، وهو استعمال للصفة في معنى الاسم

(٢) في الأصل حليماً

(٣) هكذا في الأصل — فإن لم تكن محتاجة إلى تصحيح ، فلعل المقصود بذلك أن ما للإنسان من تلك الصفات داخل فيما لله ، أي هو أقل منه . ومما يرجح هذا أننا نجد في الأصل فوق كلمة : دخل ، كلمة : دون ؛ ويؤيده أيضاً الكلام التالي .

(٤) في الأصل هكذا : فقها — ولا وجه لها . وقد صححت على الهامش هكذا : قوتها أو قريبها ، لكن بدون نقط ، فلعلها : قريبها — يعني من الله — أو هي معرفة عن قوته — يعني قوة الله .

(٥) تحت هذه الكلمة في الأصل كلمة : فإنها

(٦) في الأصل : على (٧) في الأصل : لاسياً

(٨) فوقها في الأصل كلمة : دخل (٩) في الأصل : وذات

(١٠) طابق فلان فلانا واقفه ، وطابقه على الأمر ساواه ، وطابق بين الشيئين جعلهما

على حد واحد ، وتطابقا ائتلفا واتفقا وتساويا .

(١١) جل جلاله وجلالا يعني عظم وارفع .

في ملكوته ، فأنكشف لها ح<sup>(١)</sup> علم كل شيء ، وصارت الأشياء كلها بارزة لها ، كمثل ما هي بارزة للباري عز وجل ؛ لأننا إذا كنا ، ونحن في هذا العالم الدنس ، قد نرى فيه <sup>(٢)</sup> أشياء كثيرة بضوء الشمس ، فكيف إذا تجردت نفوسنا ، وصارت مطابقة لعالم الديمومية ، وصارت تنظر بنور الباري ! فهي لا محالة ترى بنور الباري كل ظاهر وخفي ، وتقف على كل سرّ وعلانية .

وكان أفسقورس <sup>(٣)</sup> يقول : إن النفس ؛ إذا كانت ، [و] هي مرتبطة بالبدن ، تاركة للشهوات ، متطهرة من الأدناس ، كثيرة البحث والنظر في معرفة حقائق الأشياء ، انصقلت صقالة ظاهرة ، واتحد<sup>(٤)</sup> بها صورة من نور الباري ، يحدث فيها ويكامل<sup>(٥)</sup> نور الباري ، بسبب ذلك الصقال الذي اكتسبه من التطهر ؛ فينثذ يظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها ، كما يظهر صور خيالات ساير الأشياء المحسوسة في المرآة إذا كانت صقيلة ؛ فهذا قياس<sup>(٦)</sup> النفس ؛ لأن المرآة ، إذا كانت صدئة<sup>(٧)</sup> ، لم يقين صورة شيء فيها بته ؛ فإذا زال منها الصدأ<sup>(٨)</sup> ، ظهرت وتبينت فيها جميع الصور ؛ كذلك النفس العقلية إذا كانت صدئة دنسة ، كانت على غاية الجهل ، ولم يظهر فيها صور المعلومات . وإذا تطهرت وتهذبت وانصقلت — وصفاء النفس هو<sup>(٩)</sup> أن النفس تتطهر<sup>(١٠)</sup> من الدنس وتكتسب العلم — ظهر فيها ح صورة معرفة جميع الأشياء ؛ وعلى حسب جودة صقالتها تكون معرفتها بالأشياء .

فالنفس كلما ازدادت صقالا ، ظهر لها وفيها معرفة الأشياء .

وهذه النفس [٧٠] لا تنام بته ، لأنها في وقت النوم تترك استعمال الحواس

- (١) هكذا هذا الحرف في الأصل وفيما يلي — وقد خطر لي أنه اختصار لكلمة مترادف ما بعده .
- (٢) في الأصل : فيها
- (٣) يقصد فيثاغورس في الغالب
- (٤) هكذا الأصل ، وقد تركته
- (٥) هكذا الأصل ، والمعنى مفهوم بالإجمال
- (٦) يعني مثال
- (٧) في الأصل : صدئة
- (٨) في الأصل : زالت فيه الصدى ، وهو أسلوب سقيم لا يصدر عن الكندي
- (٩) في الأصل : هي
- (١٠) في الأصل : يتطهر ، وهو صحيح بحسب المعنى

وتبقى محصورة<sup>(١)</sup> ، ليست بمجردة<sup>(٢)</sup> على حدتها<sup>(٣)</sup> ، وتعلم كل ما في<sup>(٤)</sup> العوالم وكل ظاهر وخفي ؛ ولو كانت هذه النفس تنام ، لما كان الإنسان — إذا رأى في النوم شيئا — يعلم أنه في النوم ، بل لا يفرق بينه وبين ما كان في اليقظة<sup>(٥)</sup> .

وإذا بلغت هذه النفس مبلغا في الطهارة ، رأت في النوم عجائب من الأحلام ، وخطبتها الأنفس التي قد فارقت الأبدان ، وأفاض عليها الباري من نوره ورحمته ، فتلتذ حينئذ لذة دائمة فوق كل لذة تكون بالمطعم والمشرب والنكاح والسمع والنظر والشم واللمس — لأن هذه لذات حسية دنيسة ، تعقب الأذى ؛ وتلك لذة إلهية روحانية ملكوتية ، تعقب الشرف الأعظم . والشقى المغرور الجاهل [٧١] من رضي لنفسه بلذات الحس ، وكانت هي أكثر أغراضه ومنتهى غايته .

وإنما نجى<sup>(٦)</sup> في هذا العالم في شبه المعبر<sup>(٧)</sup> والجسر الذي يجوز عليه السيارة ، ليس لنا مقام يطول<sup>(٨)</sup> ؛ وأما مقامنا ومُسْتَقَرُّنا الذي نتوقع ، [فهو] العالم الأعلى الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت ، حيث تقرب من باريها ، وتقرب من نوره ورحمته ونراه رؤية عقلية لاحسية ، ويفيض عليها من نوره ورحمته ؛ فهذا قول أفسقورس الحكيم .

فأما أفلاطون فقال في هذا<sup>(٩)</sup> المعنى إن مسكن الأنفس العقلية ، إذا تجردت ،

- (١) محصورة يعني محبوسة ومركزة في ذاتها
- (٢) يعني ليست بمفارقة للبدن ، بل فيه لكنها قد انسحبت من الحواس إلى الدخول في ذاتها
- (٣) (٤) في الأصل : عليها ، كلما
- (٥) هذه الجملة الأخيرة معطوفة على جواب لو (لما كان ..... الخ) ؛ وهي في نفس المعنى . وإذا عرفنا أن الكندي يعتبر النوم فكرا خالصا ونوما للحواس ، فهمنا ما يريد أن يقول . وأغلب الظن أنه يقصد أن الإنسان ، إذا استيقظ ، عرف أنه كان نائما وعرف أن النوم أنه كان في النوم ، فالنوم وعي نفسي وفكر يواصل اليقظة تحت إشراف النفس عليهما معا ؛ أما النوم فهو نوم الحواس فقط — راجع المقدمة ص ٢٧١ ، وراجع الرسالة التالية في ماهية النوم والرؤيا .
- (٦) في الأصل : يجي
- (٧) على الباء من هذه الكلمة شدة ، في الأصل : (٨) في الأصل : يطول ، وعلى الطاء شدة — وهو خطأ
- (٩) في الأصل : هدم

هو — كما قالت الفلاسفة القدماء — خلفَ الفلك في عالم الربوبية ، حيث نور الباري .

وليس كل نفس تفارق البدن تصير<sup>(١)</sup> من ساعتها إلى ذلك المحل ، لأن من [٧٢] الأنفس ما يفارق البدن ، وفيها دنس وأشياء خبيثة ؛ فمنها ما يصير إلى فلك القمر ، فيقيم هناك مدة من الزمان ، فإذا تهذبت ونقيت<sup>(٢)</sup> ، ارتفعت إلى فلك العطار ، فتقيم هناك مدة من الزمان ؛ فإذا تهذبت ونقيت ارتفعت إلى فلك كوكب [أعلى]<sup>(٣)</sup> ، فتقيم في كل فلك مدة من الزمان ؛ فإذا صارت إلى الفلك الأعلى ونقيت غاية النقاء ، وزالت أدناسُ الحسِّ وخيالاته وخبثه منها ارتفعت ح<sup>(٤)</sup> إلى عالم العقل ، وجازت الفلك ، وصارت في أجل محلٍّ وأشرفه ، وصارت ح بحيث لا تخفى عليها خافية ، وطابقت نورَ الباري ، وصارت تعلم كل الأشياء قليلها وكثيرها ، كعلم الإنسان بإصبعه الواحدة أو بظفره أو بشرة من شعره ، وصارت الأشياء كلها مكشوفة بارزة لها ، وفوض إليها<sup>(٥)</sup> الباري أشياء من سياسة العالم تلتذ بفعلها والتدبير لها . ولعمري لقد وصف أفلاطن وأوجز وجمع في هذا الاختصار معاني كثيرة .

ولا وصالة<sup>(٦)</sup> إلى [٧٣] بلوغ النفس إلى هذا المقام والرتبة الشريفة في هذا العالم<sup>(٧)</sup> وفي ذلك العالم إلا بالتطهير من الأدناس ؛ فإن الإنسان إذا تطهر من الأدناس صارت نفسه ح صقيلة تصلح وتقدر أن تعلم الخفيات من الغيوب ؛ وقوة هذه النفس قريبة الشبه بقوة الإله تعالى شأنه ، إذا هي تجردت عن البدن وفارقت وصارت في عالمها الذي هو عالم الربوبية .

(١) في الأصل : يفارق ، يصير

(٢) في الأصل : بقيت . وهي خطأ ، بل إن كلمة بقيت مصححة تصحيحاً أخرق ،

بالضرب على نقطة النون (٣) زدتها للإيضاح

(٤) هكذا هذا الحرف في الأصل — ولا أفهم معناه ، إلا أن يكون اختصاراً لكلمة

أو ملأً لفراغ (٥) في الأصل اليه

(٦) وصل فلان الشيء وصولاً ووصلة وصلته وبلغه وانتهى إليه ، والوصلة الاتصال

أو ما يصل بين الشيئين (٧) في الأصل : العلم

والعجب من الإنسان كيف يهمل نفسه ويبيدها من باريها ، وحالها هذه الحالة الشريفة !!

وقد وصف أرسططاليس أمرَ الملك اليوناني الذي تخرج<sup>(١)</sup> بنفسه ، فكث لا يعيش ولا يموت أياماً كثيرة ، كلما أفاق أعلم الناس بفنون من علم الغيب ، وحدثهم بما رأى من الأنفس والصور والملائكة ، وأعطاهم في ذلك البراهين ، وأخبر [٧٤] جماعة من أهل بيته بعمر واحد واحد منهم ؛ فلما امتحن كل ما قال ، لم يتجاوز<sup>(٢)</sup> أحد منهم المقدار الذي حدّه له من العمر . وأخبر أن خسفاً يكون في بلاد الأوس<sup>(٣)</sup> بعد سنة ، وسيل يكون في موضع آخر بعد سنتين ، فكان الأمر كما قال .

وذكر أرسططاليس أن السبيل في ذلك أن نفسه إنما علمت ذلك العلم ، لأنها كادت أن تفارق البدن ، وانفصلت عنه بعض الانفصال ، فرأت ذلك — فكيف لو فارقت البدن على الحقيقة ! لكانت قد رأت عجائب من أمر الملوكوت الأعلى !

فقل<sup>(٤)</sup> للباكين ، ممن طبعه أن يبكي من الأشياء الحزنة : ينبغي أن يبكي ويكثر البكاء على من يهمل نفسه ، وينهك<sup>(٥)</sup> من ارتكاب الشهوات الحسية الخسيسة الدنيّة الموهة التي تكسبه الشرّة<sup>(٦)</sup> ، وتميل بطبعه إلى طبع [٧٥] البهائم ، ويدع<sup>(٧)</sup> أن يتشاغل بالنظر في هذا الأمر الشريف والتخلص إليه ويطهر<sup>(٨)</sup> نفسه حسب طاقته ؛ فإن الطهر الحق هو طهر النفس ، لا طهر البدن ؛ فإن العالم الحكيم المبرز المتعبد<sup>(٩)</sup> لباريه ، إذا كان ملطخ البدن بأكام<sup>(١٠)</sup> ، فهو عند

(١) مصححة في الأصل بدون نقط إلا للجيم — وفي اللغة : خرج أتم أو ضاق صدره ؛ ونخرج من الأمر نأثم ، وحقيقته جانب المخرج أي الأثم . (٢) في الأصل : تتجاوز

(٣) من بلاد اليونان طبعاً ، وكلمة : سيل ، بعد ذلك ، كما في الأصل .

(٤) في الأصل : فعل — وهو خطأ (٥) نهك من الطعام ، ونهك فيه = بالغ .

(٦) في الأصل : الشره ، بدون شكل ولذلك وجه . (٧) معطوف على يهمل وينهك

(٨) معطوف على يتشاغل (٩) في الأصل : للتعبد — وهو جائز بتكاف .

(١٠) في الأصل : ناكاه — ولعلها تحريف عن كلمة دالة على شيء له الصفة التي عنها

الكلام وعلى كل حال فالكم نبات يؤكل ، ومنه ما هو سم قاتل

جميع الجهال ، فضلا عن العلماء ، أفضل <sup>(١)</sup> وأشرف من الجاهل الملتطخ البدن بالمسك والعنبر ؛ ومن فضيلة المتعبد لله ، الذي قد هجر الدنيا ولذاتها الدينية ، أن الجهال كلهم ، إلا من سخر <sup>(٢)</sup> منهم بنفسه ، يعترف بفضله ، ويحمله ، ويفرح أن يطلع <sup>(٣)</sup> منه على الخطأ .

فيا أيها الإنسان الجاهل : ألا تعلم أن مقامك في هذا العالم إنما هو كلمحة ، ثم تصير إلى العالم الحقيقي ، فتبقى فيه أبد الآبدين ! ؟ وإنما أنت عابر سبيل في هذا الأمر ، إرادة باريك عز وجل ، فقد علمته <sup>(٤)</sup> جلة [ ٧٦ ] الفلاسفة واختصرناه من قولهم إن النفس جوهر بسيط .

فَتَفَهَّم <sup>(٥)</sup> ما كتبتُ به إليك تَكُنْ <sup>(٦)</sup> به سعيداً ، أسعدك الله تعالى في دنياك وآخرتك !

والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله أجمعين !

بعد أن خرجنا عن مخطوطنا الأصلي ، نمود إليه ؛ وقبل أن نضع أمام القارىء رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا ، لا بد أن يرى كلاما عن النفس — وهو موجود بالعنوان التالى فى ورقة ٣٤ ظ من المخطوط الأصلي

### كلام الكندي فى النفس ، مختصر وجيز

قال الكندي إن أرسططاليس يقول فى النفس إنها جوهر بسيط تُظهر <sup>(١)</sup> أفعالها من الأجرام <sup>(٢)</sup> ،

وأفلاطون يقول إنها متحدة بجسم ، وكذلك الاتحاد بالجسم يواصل <sup>(٣)</sup> الأجرام ويفعل فيها ؛ ويفصل <sup>(٤)</sup> الجرم من الجسم ، ويقول إن الجرم ما كان من الجواهر المحسوسة الحامل للأعراض التى فى عالم الكون ، وأما الجسم فكالفلك . وقد يُظن أن هذين القولين مختلفان <sup>(٥)</sup> ، لأنهما جميعا يُثبتان <sup>(٦)</sup> فى غير موضع ، لأن <sup>(٧)</sup> النفس جوهر لا طول له ولا عرض ولا عمق ،

وكلاهما يثبت أن النفس إنما يُقال إنها متصلة بالجسم من جهة أفعالها التى تظهرها فى الجسم وبالجسم ، لا أنها متصلة كاتصال الأجسام والأجرام ؛

وكلاهما جميعا يثبتان فى موضع من أقاويلهما جميعا أن النفس إنما ظهرت <sup>(٨)</sup> أفعالها فى الأجرام التى تحت الكون فيها <sup>(٩)</sup> بتوسط من الفلك ؛

معنى قول أفلاطون : « متحدة بجسم » به تظهر أفعالها فى الأجرام ، لا أنها متحدة بجسم ؛ إنما عني به أنها تفعل فى الأجرام بتوسط الجسم الذى هو الفلك ،

(١) غير منقوطة ، ويمكن ضبطها هى وبابعدا على أكثر من وجه

(٢) ربما يقصد أن الجسم ميدان فعلها أو مظهره وآله ووسيلته كما يلي

(٣) غير منقوطة — ولعل معناها : يصل بين الاجرام (٤) يقصد أفلاطون

(٥) فى الاصل : مختلفين (٦) غير منقوطة نقطا كاملا — والضمير يعود على الفيلسوفين

(٧) هكذا فى الاصل ، ولعل جوابها : « أن » ، فقط (٨) هكذا فى الاصل

(٩) هكذا فى الاصل — وقد يجوز أن تكون هذه الكلمة زائدة .

(١) فى الاصل : وأفضل

(٢) فى الاصل : سحر

(٣) فى الاصل : يطلق

(٤) غير مشكوة ، ويمكن ضبطها على نحو آخر

(٥) غير مضبوطة ولا منقوطة نقطا كاملا

(٦) فى الاصل : يكن

تلا أنها تشبه<sup>(١)</sup> جسماً تدخل به في جرم وتخرج به من جرم ؛ فإن هذا قول ظاهر الفساد ، لا يذهب على من هو دون أفلا بدرجات طن ، وذلك أنه إن كان جسم ، فليس يخلو من أن يكون له محل فيما حازه عالم الكون ، أو خارجاً عنه ،

فإن كان خارجاً عنه ، فليس له أن يأتي ما<sup>(٢)</sup> هاهنا ، ولا [أن] يتحد بالأجرام ؛ وإن كان فيما حازه عالم الكون — وجميع ما حازه عالم الكون أجرام — فهو جرم : إما أرض ، وإما ماء ، وإما هواء ، وإما نار ، أو مركب منها ؛ وما كان من ذلك كذلك فهو جرم ؛ فالجسم إذن جرم ، وليس للجسم معنى .

تم والحمد لله

## رسالة الكندي

في ماهية النوم والرؤيا

مقدمة

هذه الرسالة من أهم رسائل الكندي التي بين أيدينا ، وقد ذكرها له ابن النديم<sup>(١)</sup> بعنوان : «رسالة في غلة النوم والرؤيا وما يرمز به النفس» ، ويذكرها ابن أبي أصيبعة<sup>(٢)</sup> بهذا العنوان

وقد ترجمها إلى اللاتينية جيرارد الكريموني (Gerard von Cremona) بين عامي ١١٦٧ و ١١٨٧ م ، في مدينة قرطبة بإسبانيا ؛ ثم نشرها في الأصل اللاتيني ألبينو ناجي (Albino Nagy) مع رسائل أخرى بعنوان : الرسائل الفلسفية ليعقوب بن اسحق الكندي : Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub Ben Ishaq Al-Kindi ، وذلك ضمن كتاب شامل لأبحاث كثيرة في فلسفة العصور الوسطى ، نشره الأستاذ كليمنس بويمكر (Clemens Bäumer) بعنوان : Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters ، مجلد ٢ كراسة ٥ ، ط . منستر (Münster) ، ١٨٩٧ .

في القسم الأول من هذه الرسالة يحاول المؤلف أن يعرف النوم والرؤيا ؛ وهو يعتبرهما معاً « من لطيف العلوم الطبيعية » ، خصوصاً لأنه لا بد في معرفتهما من الدخول في ميدان الأبحاث المتعلقة بماهية النفس وقواها . ذلك أنه لما كان النوم والرؤيا من الظواهر النفسية ، فلا يمكن لباحث أن يبحثهما من غير أن يكون قد أتقن المعرفة لماهية النفس وقواها ولأفعال هذه القوى ، ليكون الكلام عنهما مبنياً على أصوله الحقيقية .

وليس تعريف النوم ، الذي يعتبره المؤلف ظاهرة تعرض للنفس ، بالأمر

(١) الفهرست ص ٢٥٩

(٢) عيون الانباء في طبقات الاطباء ج ١ ص ٢١٢

(١) في الأصل : لا تشبه — وهو لا يتفق مع المعنى .

(٢) يجوز أن تكون هذه الكلمة زائدة

العسير؛ فهو «ترك استعمال النفس للحواس جميعاً». وإذا كان النوم عبارة عن انصراف النفس عن مباشرة الحواس، فهو درجة من درجات التفكير؛ إلا أنه نوع من التفكير العميق: «إذا استغرق الفكر مفكراً، حتى لا يستعمل شيئاً من الحواس بقاءً، فقد تنهى به الفكر إلى النوم». والنوم، من جهة أخرى، هو استعمال القوة المصورة استعمالاً كاملاً لا يعوقه تفرق القوة النفسية بين الحس والتصور.

أما الرؤيا فتعريفها ينبني على الكلام عن قوى النفس؛ ذلك أن للنفس قوى ثلاثاً: القوة الحسية، والقوة العقلية — وبينهما منتهى التباعد —، والقوة المصورة التي هي متوسطة بين القوتين المتباعدتين.

وإذا كان الحس الظاهر يدرك صور الأشياء محمولةً في مادتها، فإن القوة المصورة — التي تسمى أيضاً قوة التخيل أو التوهم، أو تسمى الفنتاسيا، تعريباً عن اليونانية — تدرك صور الأشياء كما هي، لكن بدون أن تكون في مادتها، بل هي تدركها مع غيبة حاملها المادي عن الحس الظاهر.

وإذا كانت القوة الحسية لا تقوم بعملها إلا في اليقظة، فإن القوة المصورة تعمل عملها في اليقظة وفي النوم معاً؛ وذلك أن استعمال النفس للحواس يحول دون تمام الوضوح فيما يتمثل في النفس من صور الأشياء. وكلما زاد استغراق الإنسان في الفكر وزاد انصرافه عن استعمال الحواس، أتيحت الفرصة للقوة المصورة لكي تعمل عملها؛ لأن الفكر في هذه الحالة يمكنه التوقف على التصور بكليته، وعند ذلك تزداد الصور وضوحاً في النفس، حتى تكون كأنها مشاهدة، بل هي تكون أبين وأنقى من الصور التي يباشر الإنسان محسوسها المادي.

غير أن هذا هو شأن عامة الناس، أما الخاصة في براعة الذهن والعقل والتمييز فلهم من سعة القوة النفسية ما يجعلهم قادرين على تمثيل صور الأشياء مجردة، إلى جانب اشتغالهم بأكثر موضوعات الحواس.

ومما يزيد في وضوح الصور المتخيلة وفي نقائها أن القوة المصورة تدرك

كما تدركه من طريق النفس المجردة بواسطة الدماغ (المخ) نفسه مباشرة، أعني أنها تدركه بالمركز العصبي الذي هو الآلة «الأولى» لا بآلات متوسطة («ثانية»)، على حين أن القوة الحسية تدرك مدركاتها بآلات «ثانية» معرّضة دائماً للاختلاف في القوة والضعف من الخارج ومن الداخل معاً.

أما من الخارج فإن أعضاء الحس الظاهر، التي يسميها الكندي آلات «ثانية»، يعرض لها الفساد والاعتلال والاختلاف والضعف في ذاتها؛ وأما من الداخل فإن الدماغ ذاته، وهو عند فيلسوفنا عضو القوى النفسية جميعها، حسية كانت أو غير حسية، قد يعرض له الفساد.

وإذن فالقوة المصورة لا يعرض لها الفساد إلا من جهة العضو الأساسي، على حين أن القوة الحسية يعرض لها الفساد من ناحية أعضاء الحس الظاهر ومن ناحية العضو الأساسي المشترك، الذي تعتمد الحواس الظاهرة في عملها عليه. على أن الكندي يُدبّه إلى أن أعضاء الحس الظاهر أكثر تعرضاً للفساد والنقص والكدر من الدماغ نفسه.

ومن جهة أخرى فإن أعضاء الحس تدرك محسوساتها في مادة؛ ولما كانت الصورة مقيدة بمقدار استعداد المادة لقبولها — لأنه «ليس كل طينة (مادة) تقبل كل صورة»، بحيث يعرض للصورة نقص مصدره قصور المادة عن قبولها قبولاً تاماً<sup>(١)</sup> — فإن الإدراك الحسي لا يصل إلى إدراك موضوعه إدراكاً كاملاً. أما القوة المصورة فهي تدرك الصور مجردة عن المادة الحاملة لها؛ ولذلك يرى الكندي أن الصورة النومية أتقن وأحسن من الصور المحسوسة.

ومن أجل هذا كله تكون مدركات الحواس مشوشة وغير دقيقة، وتكون مدركات القوى النفسية العليا أكثر إتقاناً ونقاءً ووضوحاً.

وينبني على كل ما تقدم فرق آخر بين القوة الحسية والقوة المصورة، وفي الوقت نفسه فضل ودرجة للثانية على الأولى: فلما كان الحس مقيداً بموضوعه

(١) هذه الفكرة موجودة عند أرسطو.

ومقيّداً بطبيعة المادة المقيّدة له ، فهو أشبه بأن يكون مُتَقَبِّلاً مسجّلاً ؛ أما القوة المصوّرة فلما كانت تدرك الصور المجردة ، أعني أنها تدرك فكرة الشيء التي في النفس لا الشيء نفسه ، فهي إذن لا تصطدم بعقبات مصدرها المادة ، كما أنها تستطيع أن تتصرف في الصور دون عوائق المادة وأثقالها ومقاومتها ، فتتركّب من الصور ما شاءت : إنساناً له ريش ، أو سبُعاً يتكلم وهكذا — على حين يظلّ الحس مقيّداً بما يدركه كما يدركه ، بمادته وخصائصه الحسية .

هذا كله يمهّد للكندى تعريف الرؤيا ؛ فهي « استعمال النفس الفكر ، ورفع استعمال الحواس من جهتها » ؛ فأما من حيث الأثر المادى فالرؤيا هي « انطباع صور كل ما وقع عليه الفكر من ذى صورة ، في النفس ، بالقوة المصورة ، لترك النفس استعمال الحواس ولزومها استعمال الفكر » .

ويصعب أن نعرف ، من هذه الرسالة التي بين أيدينا ، ما يقصده الكندى من لفظ « الصورة » التي تدركها القوة المصورة . فإذا كانت صورة الشيء عنده هي ما به يكون الشيء ما هو ، كما في رسالة الحدود ، أو هي ماهيته النوعية — أعني الصورة الإنسانية مثلاً ، التي هي عبارة عن الحياة والنطق ، كما في آخر رسالة الحدود وفي أول رسالة الفلسفة الأولى — أعني أنه وإن كانت الصورة معنى كلياً مجرداً ، فقد يؤخذ من كلام الكندى أن هذه الصورة أشبه أن تكون محسوسة للنفس ؛ ولذلك نجد عنده عبارات مثل « الصور الحسية » في النوم ومثل قوله إن القوة المصورة « إنما هي صورة الفكر الحسية » .

على أن رأى الكندى في النوم والرؤيا حتى الآن واضح : فالنوم فكر والرؤيا فكر ؛ ولا يمكن تأكيده الصبغة النفسية الفكرية لهاتين الظاهرتين . بأكثر مما يؤكده فيلسوف العرب .

\* \* \*

يأتى الآن القسم الثانى من الرسالة ، وهو خاص بأنواع التنبؤ من طريق الرؤيا ؛ وهنا تعرض الأسئلة الآتية :

- ١ — لماذا نرى الأشياء قبل كونها ؟
  - ٢ — [ لماذا نرى الأشياء بتأويل أشياء دالة على أشياء قبل كونها ] ؟
  - ٣ — لماذا نرى أشياء تدل على أضدادها ؟
  - ٤ — لماذا نرى أشياء ، فلا تقع ، ولا يمكننا تأويلها ولا تقع أضدادها بته ؟
- يبدأ الكندى في بيان ذلك بالإشارة إلى رأى أفلاطون في أن النفس لها علم بالطبع وأنها تحيط بجميع الأشياء المعلومة حسية كانت أو عقلية . وبعد أن يثبت الكندى هذا الرأى إثباتاً يقوم على وحدة النفس وبساطتها ، من حيث أنها هي التي تدرك المحسوسات والمعقولات جميعاً وأن المنطبع فيها مما مصدره الحس وكذلك المعقول ، ليسا شيئين مستقلين عن النفس في حال إحساسها للصور الحسية أو إدراكها للمعقولات ، يشرع في أن يبين السبب في اختلاف أحوال الرؤيا في الإنشاء بموضوعها .

فلما كانت النفس « علامة يقظانة حية » ، فإنها قد تنبىء عن أعيان الأشياء قبل كونها ، كما أنها قد ترمز لها بأشياء قبل وقوعها . وهذا التمييز ينبىء على مقدار تهيؤ النفس لقبول الآثار : فإن كانت تامة التهيؤ لقبول آثار الأشياء نقية من الأعراض الفسدة ، وكانت في الوقت نفسه قادرة على إظهار آثار الأشياء في الآلة التي تستعملها النفس ، فإنها ، عند ذلك ، تنبىء من طريق الرؤيا عن أعيان الأشياء قبل أن تكون . وتتفاوت النفوس في ذلك بحسب القوة والضعف في القبول .

أما إذا كانت النفس أقل تهيؤاً لقبول الفكر الخالصة ، وأقل مقدرة على إظهار آثارها في الآلة التي تستعملها النفس ، وكانت هذه الآلة أقل قبولاً للآثار ، فإن النفس عند ذلك تحتال للإنشاء عن الشيء من طريق الرمز : فإذا أرادت الإنشاء عن سفر إنسان أرتته ذاته طائفة من مكان إلى مكان ، أعني أنها ترمز بهذا الانتقال إلى السفر . وذلك من قبيل إنشاء النفس عن الشيء بشيء آخر يدل عليه ، بحيث يمكن معرفة هذا الأخير بنوع من التأويل . وهنا تختلف النفوس :

فإن كانت آلتها قوية على قبول الرمز الصادق ، كانت الرؤيا رؤيا رمزية صادقة ،

وإن كانت الآلة ضعيفة عن قبول الرمز ، جاءت الرؤيا على ضد ما يُرى في المنام ؛ كمن يرى إنسانا مات ، فتطول مدته .

وإن ضعفت الآلة ضعفا لا تقبل معه شيئا مما تقدم ، كانت الرؤيا لا نظم لها ، وكانت تخليطاً ، وهي المسماة أضغاث الأحلام .

وهكذا نجد الإجابة على الأسئلة الأربعة المتقدمة الخاصة بتعليل أنواع الرؤيا وقيمتها في الإنباء بالأشياء .

ولما كانت الرؤيا عند الكندي عبارة عن استعمال النفس الفكر وترك استعمال الحواس ، كما تقدم القول ، فإنه لا يغفل في أثناء كلامه ، عن بيان قيمة كل نوع من أنواع الرؤيا ، وذلك من طريق بيان التوازي بينها وبين أنواع الفكر في اليقظة فالرؤيا المنبئة بأعيان الأشياء كالفكر الصحيح الذي يبدأ بالمقدمات الصادقة التي تؤدي إلى الحقائق ،

والرؤيا الرمزية كالفكر الظني الذي يقع مطابقاً لحقيقة الشيء تارة ومخالفاً لها تارة أخرى ،

والرؤيا الكاذبة التي تنبئ بالضد مما يرى في النوم هي كالفكر الذي يسير على مقدمات غير صادقة سيراً خاطئاً ، فينتهي إلى ضد الحق ،

أما الرؤيا التي هي أضغاث أحلام فكالفكر المختلط الذي مظهره سقط الكلام وينكس القول

\* \* \*

يحاول الكندي بعد هذا أن يبين الأسباب المباشرة للنوم ، وأن يبين شأن النوم وغايته بالنسبة للكائن الحي وما يعرض عن قلة النوم من أعراض بدنية ومن أعراض مؤدية إلى الضعف والموت .

ولما كان الدماغ ( المخ ) هو المركز العصبي الذي تنبعث منه الأعصاب المنتهية إلى أعضاء الحس ، فلا بد أن نتظر أن تكون حالة النوم مقارنة لحالة فتور في

الدماغ ذاته ، تؤدي إلى مشتقة على النفس في استعمال الحواس ، كما تكون مقارنة لسكون الحواس ، مما يؤدي إلى سكون في الدماغ ذاته ، وهذا ما يقوله الكندي .

أما سبب الفتور في الدماغ فهو ، عند الكندي ، البرودة والرطوبة المؤديتان إلى استرخاء المخ عن حال الاعتدال وعن التهيؤ للحركة الحسية . ولكن الكندي لا يترك التمسك بالفكرة الأساسية ، وهي أن النوم فكر ؛ ولذلك يقول إنه إذا فتر المخ ، وصعب على النفس استعمال الحواس ، مالت النفس إلى الفكر ، فحدث النوم وما يعرض في النوم .

أما البرودة والرطوبة الطارئتان على المخ فمصدرها أنه في أثناء الراحة والسكون بعد الطعام ، خصوصاً الطعام الرطب البارد ، تتحول طاقة الحرارة البدنية التي كانت مستنفدة في عمل الحواس وفي النشاط البدني بوجه عام ، إلى باطن الكائن الحي ، ويبتدىء الهضم ، فتتصاعد أبخرة لطيفة رطبة باردة إلى المخ ، فيبرد ويرطب . وعند ذلك تسترخي الحواس ويثقل استعمالها ويعرض لها الفتور والانطباق أو نحوه ، على الوجه الذي هيأته الطبيعة في مختلف الحيوان .

وطبقاً لهذه القاعدة يستطيع الإنسان أن يحتلب النوم على غير هذه الطريقة الطبيعية تماماً ، وذلك بأن يبدأ بإنلمة الظاهر أولاً : فلا بد من تسكين الحواس والبدن عن الحركة ، وإطباق العينين ، والاحتيايل لإظلام المكان ، والابتعاد عن مصادر الأصوات ، حتى تقف التأثيرات الحسية ، فيسكن المخ ويأتي النوم .

ويمكن الوصول إلى هذه النتيجة أيضاً من طريق الاستغراق في الفكر والتأمل العميق فيما نعرفه ، فيؤدي ذلك إلى برودة ظاهر البدن وسكون مختلف الأعضاء واسترخائها وإلى تحول الحرارة إلى باطن الكائن الحي وتساعد البخار الرطب البارد إلى الدماغ .

ولذلك فإن من دواء التعب عند الكندي السكون والراحة ، لتغور الحرارة في داخل البدن ، وتتمكن آلة الهضم ، بفضل غثور هذه الحرارة ، من التفرغ لطبخ الطعام وهضمه وتعويض البدن عما فقده بالنشاط الجسمي .

ومن هنا تتجلى للكندى حكمة « باريء الكل ، جل ثناؤه ! » في أن جعل للحيوان زماناً للراحة والنوم والهضم . فيما أن الجسم « متحللٌ سيّال » ، يعنى تُستنفد خلاياه في العمل ، فلا يمكن أن يعوض عليه ذلك إلا النوم . ولولا هذه الراحة النومية التي تضع حداً لانقسام القوة الحيوية ( الطبيعة ، كما يقول الكندى ) بين الحس والهضم ، لكانت تنفرغ هذه القوة للهضم بكليتها ، لما عاد للجسم ما يُستنفد من قواه ؛ ولذلك يُؤمر المجهدون في أبدانهم ، لسبب ما ، بالنوم ، لتعود لهم قواهم . وتنتهى الرسالة بذكر أعراض دوام السهر : من جفاف البدن وغرور الأصداغ والعينين وغير ذلك من الأعراض .

\* \* \*

بعد التحليل لمحتوى هذه الرسالة لا بد أن أعترف بأنه ، نظراً لأنى لا يوجد بين يديّ إلا صورة فوتوغرافية لنسخة واحدة خطيّة من رسائل الكندى ، وهى غير منقوطة فى الغالب ومملوءة بالعيوب الفنيّة فى الكتابة ، فإن الفضل فى حل كثير من مشكلاتها الخطيّة يرجع إلى المقارنة بترجمتها اللاتينية ، التى لا أشك فى أنها — لاعتبارات كثيرة — نقلت عن نسخة عربية أخرى . وكثيراً ما كانت توجد كلمات مكتوبة كتابة سيّئة تجعل من الممكن أن تُقرأ قراءة يتمّ بها معنى ، ولكنه ليس هو المقصود ؛ فكان للترجمة الفضل فى ترجيح قراءة على أخرى وفى تصحيح خطأ الناسخ فى بعض الأحيان .

وهذه الترجمة اللاتينية رغماً عما فيها من حذف عبارات كالدعاء ومن أخطاء قليلة أو تجزئة للجُمْل المتصلة من حيث الفكرة ، ورغماً عما تقتضيه طبيعة اللغة اللاتينية من وجوب التصرف أحياناً — نظراً للفرق بين اللغتين ، ولعدم وجود أداة التعريف أو نحوها فى اللغة اللاتينية ، بحيث يقابلُ العبارة العربية : « وإن من قوى النفس القوتين العظيمتين . . . الخ » عبارة لاتينية معناها : « من قوى النفس قوتان عظيمتان » — رغم هذا كله فإنها ترجمة جيدة ، وهى فى الجملة أصح من ترجمة صاحبها جيرارد الكريمنى لرسالة العقل للكندى .

وأشير على طلاب الفلسفة فى مراتهم على اللغة اللاتينية أن يقرأوا الترجمة ويقارنوها بالنص العربى الذى بين أيدينا .

\* \* \*

وأخيراً لا أريد أن أتعرض للبحث فى أصل آراء الكندى فى هذه الرسالة ؛ لأنه جزءٌ من البحث فى أصل آرائه الفلسفية كلها — من جهة ، ولأنه ليس من السهل فى حالة معارفنا الحاضرة الإحاطة بثقافة ذلك العصر على تنوع نواحيها وتعدّد طوائف ممثليها — من جهة أخرى . هذا إلى أن غرضنا الآن هو إقامة النص الصحيح لرسائله والتقديم لها بما يعين على فهمها فهماً أولياً ؛ وهذا هو التمهيد الطبيعى لما بعده من الأبحاث .

غير أنى أحب أن أشير إلى ما يقوله ناجى فى تحليله لهذه الرسالة وتقديمه لها ، فى نشرته اللاتينية التى تقدم ذكرها فى أول هذا الكلام — وذلك مع الإشارة لرأى باحث آخر محقق — من أن هذه الرسالة تختلف من حيث ترتيبها ومحتواها عن رسالة أرسطو فى النوم واليقظة اختلافاً تاماً . وهو يرى أن الكندى لعله رجع إلى كتاب قد أدمجت فيه رسائل أرسطو الثلاث : فى النوم واليقظة ( de somno et vigilia )<sup>(١)</sup> ، وفى الأرق ( de insomniis ) ، وفى التنبؤ بواسطة الرؤيا ( de divinatione per somnum ) ، بعضها فى بعض . وهو بعد أن يذكر وجوه شبه فى التعريفات قليلة مُنمّية على أنها تقابلها اختلافات أكبر — يرى فيها أنها ترجع إلى آراء جالينوس أو لمفكرى المذهب الأفلاطونى الجديد أو غيرهم — يقول إنه يمكن الاحتفاظ فى الجملة بحكم أوريو<sup>(٢)</sup> ، إذ يقول : « أما كتاب « فى النوم والرؤيا » فهو ليس ترجمة لرسالة أرسطو التى عنوانها فى النوم واليقظة ؛ بل هو كتاب مُبتكر للفيلسوف العربى » .

ولا يسعنى إلا أن أنبّه على ما يقوله ناجى من أنه من الخير توضيح العلاقة

(١) يذكر الكندى هذا الكتاب فى رسالته « فى كمية كتب أرسطو وما يحتاج إليه فى تعلم الفلسفة »

(٢) Hauvéau, Norices . . . Tome 5 p. 201.

بين رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا وبين ما كُتب في موضوعها بعد ذلك مثل كتاب ابن سينا في النفس *de anima* (كتاب ٤ فصل ٢) والكتاب الثاني من شرح ابن رشد المسمى في الحس والمحسوس (*de sensu et sensato*)، وكذلك استقصاء بحث ما ذكر بعضه ناجي من تأثير الكندي في كتاب عنوانه : « في النوم واليقظة » (*de somno et vigilia*) للفيلسوف المسيحي ألبرت الأكبر (Albertus Magnus) ، أحد فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية .

بسم الله الرحمن الرحيم  
العزة لله

## رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا

أبان الله لك الخفيات<sup>(١)</sup> ، وأسعدك في دار الحياة ودارالمات ! سألت ، سدّدك الله لأغراض الحق ، وأعانك على نيّله<sup>(٢)</sup> ، أن أرسم<sup>(٣)</sup> لك ما النوم وما الرؤيا ؛

وهذا ، كان الله لك مُعيناً ! من لطيف العلوم الطبيعية ، وخاصة ما تخطى فيه<sup>(٤)</sup> إلى القول على قوى النفس<sup>(٥)</sup> . وقد يحتاج الناظر في هذا النوع من العلم<sup>(٦)</sup> إلى التمهّر<sup>(٧)</sup> بما وصفت ؛ فإنه إن قصّر عن ذلك قصّر عن فهمه ، وتبيّن<sup>(٨)</sup> مارسمنا على سبيل اليّنات الطبيعية .

وقد رسمتُ من ذلك بقدر ما ظننته لملك كافياً ، وبالله التوفيق ، فنقول :

(١) مقابل كلمة الخفيات في الترجمة اللاتينية عبارة : *occultorum veritates* ، أي : حقائق [ الأشياء ] الخفية .

(٢) هذا الدعاء والذي بعده ، خلافاً للدعاء الأول ، غير موجودين في ترجمة جيرارد .

(٣) يقابلها في الترجمة اللاتينية : *ut describam tibi* ، أي : أن أصف لك .

(٤) في الترجمة : *et propie in qua transgressio est ad loquendum de .... etc.*

أي : وخاصة ما فيه تخطى ( أو مجاوزة ) إلى القول على ( عن ) ؛ ولعل الصواب في النص العربي أن يكون : وخاصة ما تُخطى فيه إلى القول ، أو : وخاصة ما يُتخطى فيه ، أو : ما فيه تخطى . (٥) يقابل هذه الكلمة دائماً ، في الترجمة ، كلمة : *anima* .

(٦) يقابلها في الترجمة كلمة *scien ia* ، في الأغلب .

(٧) يمكن أن تُقرباً في الأصل العربي : التمييز ؛ وعلى كل حال فإنه يقابلها في الترجمة اللاتينية عبارة *indiget plenaria cognitione* أي يحتاج إلى معرفة كاملة ؛ وهذا يؤيد القراءة التي اخترناها للنص . وكلمة : بما ، يمكن قراءتها : لما ، ولكن فضلت قراءتها : بما ، نظراً لقصر اللام ، وهو ما يتفق مع طريقه النسخ في الكتابة .

هذا ولا يمكن قراءتها : التمييز ، لأن هذه الكلمة تترجم بعد ذلك ، في هذه الرسالة نفسها بكلمة *discretio* — أنظر الهوامش التالية .

(٨) غير منقوطة ، فيمكن قراءتها فعلاً مضارعاً مسنداً إلى المتكلم الجهم .

إن معرفة ما يعرض للشيء إنما تكون بعد الإحاطة بعلم مائتة<sup>(١)</sup> الشيء ؛ والنوم والرؤيا أحدهما يعرض للنفس ، فيجب أن يكون النظر في ذلك لمن أتقن القول على جوهر<sup>(٢)</sup> النفس ، وفهم فنونه وكثرة تصرفه<sup>(٣)</sup> وما يلحق في ذلك بالاشتباه<sup>(٤)</sup> .

وإن من قوى النفس القوتين العظيمتين المتباعدتين : الحسية والعقلية ، وإن قواها المتوسطة بين الحس والعقل موجودة جميعاً في الإنسان ، الذي هو الجرم الحى النامى<sup>(٥)</sup> .

فإذا كانت هذه الأوائل معلومة ، وكانت أفعال هذه القوى ، أعنى الحادثة عنها ، معلومة ، كانت مائتة النوم معلومة ومائتة الرؤيا ، بالقول الوجيز القليل في العدد<sup>(٦)</sup> .

وذلك أنا نقول : « نأثم » للذى ، وإن كان حياً بالفعل ، فإنه لا يحس بواحد من الحواس الخمسة<sup>(٧)</sup> .

فإذن النوم هو ترك استعمال النفس للحواس جميعاً ؛ فإننا إذا لم نبصر ، ولم نسمع ، ولم نذوق ، ولم نشم ، ولم نلمس ، من غير مرض عارض ، ونحن على طباعنا ، فنحن نيام .

(١) يقابلها كلمة quidditas ، أى : الماهية ( ماهو الشيء ) .

(٢) يقابلها كلمة : substantia ، على سبيل الترجمة للفظ بما يقابله تماماً ، بحسب اصطلاح المترجم

(٣) يقابلها : et multitudinem conversionis sermonis أى كثرة تصريح

(تقليب) القول فيه .

(٤) يقابلها : de ambiguitate ، أى : من الإشكال أو اللبس وازدواج المعنى .

(٥) تكاد تكون في الأصل العربى : النام ( التام ؟ أى بالنفس الناطقة التى هى تمام له =

ἐντελέχεια ، ولكن يقابلها في الترجمة اللاتينية كلمة : crescens ( النامى ) .

(٦) يترجم جيرارد هذه الفقرة كلها ترجمة غير دقيقة ؛ لأنه يفصل النتيجة فيها عن المقدمة ،

هذا إلى قد أنه أخطأ في فهم جملة : « وكانت أفعال هذه القوى ، أعنى الحادثة عنها ، معلومة » ؛

فالترجمة هنا سيئة مفسدة لصورة الفكرة .

(٧) هكذا في الأصل ، ولعل السكندى هنا يستعمل كلمة الحاس بدلا من الحاسة .

فإذن النوم بتكميل الرسم<sup>(١)</sup> هو ترك الحى الثابت على طباعه في الصحة استعمال الحواس بالطبع ؛

فإن كان هذا كما قد قيل ، فقد يظهر ما الرؤيا ، إذ كان معلوماً<sup>(٢)</sup> قوى النفس وكان منها قوة تسمى المصورة<sup>(٣)</sup> ، أعنى القوة التى توجدنا<sup>(٤)</sup> صور الأشياء الشخصية<sup>(٥)</sup> ، بلا طين<sup>(٦)</sup> ، أعنى مع غيبة حواملها عن حواسنا ، وهى التى يسميها القدماء من حكماء اليونانيين الفنتاسيا<sup>(٧)</sup> ؛ فإن الفصل بين الحس وبين القوة المصورة أن الحس يوجدنا صور محسوساته محمولة في طينتها<sup>(٨)</sup> ؛ فأما هذه القوة فأنها توجدنا الصور الشخصية مجردة ، بلا حوامل بتخطيطها وجميع كيفياتها وكمياتها<sup>(٩)</sup> .

وقد تعمل هذه القوة أعمالها في حال النوم واليقظة ، إلا أنها في النوم أظهر فعلا وأقوى منها في اليقظة ؛

فقد نجد المستيقظ الذى نفسه مستعملة بعض حواسها تتمثل له صور الأشياء

(١) يقابلها كلمة descriptio ، ومعناها : الوصف

(٢) في الأصل : معلوم

(٣) يقابلها في اللاتينية كلمة : formativa ، أى المصورة ، حرفيا

(٤) يقابلها : facit nos invenire أى : يجعلنا نجد ( نستحضر أو ندرك )

(٥) يقابلها في اللاتينية : individuales ، أى . الفردية أو الشخصية

(٦) يقابلها كلمة materia ، أى : مادة ؛ وكلمة « طينة » هى الترجمة العربية الأولى لكلمة

ὕλη ( تنطق هولى ، تقريبا ) اليونانية ، ومعناها الهبولى أو المادة . وقد حلت محل كلمة

طينة في تطور الاصطلاح الفلسفى عند العرب ، كلمة مادة أو كلمة هبولى ، وهى معربة عن اليونانية .

ولكلمة « الطينة » مقابل في الاصطلاح الفلسفى العربى ، لأنه مبنى على الاصطلاح العربى ؛

راجع كتاب مذهب الذرة عند المسلمين ، تأليف س . بينيس ، في الترجمة العربية للدكتور محمد

عبد الهادى أبو ريدة ، القاهرة ١٩٤٦ ص ٤٠

(٧) يقابلها في الترجمة اللاتينية كلمة phantasia ، وهى مأخوذة عن الكلمة اليونانية :

φαντασία أو τὸ φανταστικόν

(٨) في الأصل : طينها

(٩) في الترجمة اللاتينية لانجد كلمة تقابل كلمة : كمياتها

التي يفكر فيها ؛ وعلى قدر استغراق الفكر له <sup>(١)</sup> وتركه استعمال الحواس تكون تلك الصور أظهر له ، حتى كأنه يشاهدها بحسّه ، وذلك إذا انتابه <sup>(٢)</sup> [من] <sup>(٣)</sup> الشغل بفكره عن الحس ما يعدمه استعمال البصر والسمع ؛ فإننا كثيراً ما نرى المفكر يُنادى <sup>(٤)</sup> ، فلا يُجيب ؛ ويكون أمام بصره الشيء ، فيخبر عند خروجه من الفكر ، إذا سئل : هل رآه أو لا ؛ فيخبر أنه لم يره ؛ وكذلك يعرض له في باقي الحواس عن أكثرها <sup>(٥)</sup> ،

وهذا في عامة الناس موجود . فأما الخواص في البراعة في الذهن والعقل وقوة التمييز <sup>(٦)</sup> ، فإن قوة أنفسهم البارة توجد لهم <sup>(٧)</sup> صور الأشياء مجردة ، ولم يتشاغلوا عن أكثر المحسّس <sup>(٨)</sup> .

فاذا استغرق الفكر مفكراً ، حتى لا يستعمل شيئاً من الحواس بتّة ، فقد تنهى به الفكر إلى النوم . وصارت قوّته المصورة هي أقوى ما يكون على إظهار فعالها ، إذ ليس يشتغل عن إعطاء نفسه صورة معاني أفكاره الحسية ، فيراها كالحس ، مجردة ، لا فصل بينهما بتّة ؛ بل مع فكره في كل ما فكر فيه

(١) في اللاتينية نجد *secundum profundationis cogitationis in eo* ، أي : على

قدر عمق الفكر فيه .

(٢) لم تتيسر قراءة هذه الكلمة غير المنقوطة ، والتي فيها نبرة فوق ما يلزم ، إلا بمساعدة

النص اللاتيني ، حيث نجد : *quando advenit ei* أي : إذا حدث له .

(٣) زدنا هذه الكلمة ، لأن المعنى وتركيب العبارة يقتضيانها .

(٤) في الأصل : بنادا .

(٥) هكذا في الأصل ؛ وكأنما عبارة « عن أكثرها » زائدة ، أو لعله قد سقط شيء

قبلها مثل « عند اشتغاله » . على أن في الترجمة اللاتينية :

*et similiter accidit ei in reliquis sensibus, secundum modum (plurimum) eorum*

أي : وكذلك يعرض له في باقي الحواس بحسب حالتها [ في نسخة : بحسب حالة أكثرها ]

(٦) يترجمها جيرارد *virtus discretionis* ، وهي ترجمة حرفية ، وهذا يؤيد ما تقدم في

هامش متقدم ، ص ٢٩٣ .

(٧) يقابلها في الترجمة اللاتينية : *facit eos invenire* = يجعلهم يجدون (أي يستحضرون ،

أو يتصورون) .

(٨) هكذا في الأصل ؛ وفي الترجمة *et non vacant a plurimo sensu* = ولا يتشاغلون

عن الجزء الأكبر من الحس .

تظهر له صورة الفكر مجردة أنقى <sup>(١)</sup> وأبين وأزكى من المحسوسة <sup>(٢)</sup> ، لأن الحساسة تنال محسوساتها بآلة ثانية <sup>(٣)</sup> تعرض لها القوة والضعف من خارج وداخل معاً ؛ وهذه القوة المصورة تنال ما تنال بلا آلة ثانية ، لتعرض <sup>(٤)</sup> لها قوة أو ضعف ؛ بل إنما تنالها بالنفس المجردة . فليس يعرض فيها عكر <sup>(٥)</sup> ولا فساد ، وإن كانت في الحس مقبولة بالآلة الأولى المشتركة [بين] الحس والعقل <sup>(٦)</sup> . وهذه القوة <sup>(٧)</sup> المصورة وغيرها من قوى النفس ، أعني [ في ] الدماغ <sup>(٨)</sup> ، فإن هذا العضو موضوع لجميع هذه القوى النفسية <sup>(٩)</sup> ؛ فأما الحس فموضوع له آلات ثوانٍ <sup>(١٠)</sup> ، كالعين والسماع <sup>(١١)</sup> والأذن والخياشيم والأنف واللسان والحناك .

(١) في الأصل : أنقا ، ويقابلها في الترجمة : *firmius* أي أقوى .

(٢) في الأصل : أذكا ، ويقابلها *melius quam suisen* ، أي أحسن من محسوسة

(٣) هذه الكلمات غير منقوطة ، وقد ضبطناها بمعونة الترجمة ، حيث نجد

*instrumento secundo* = بآلة ثانية .

(٤) في الترجمة اللاتينية : *quare non accidit ei* ، أي : ولذلك لا يعرض لها

(٥) في الأصل : علر ، وقد قرأناها اجتهداً ، لأنه يقابلها في الترجمة اللاتينية كلمة

*conturbatio* ، ومعناها الاضطراب ؛ وقد تكون كلمة علر في الأصل العربي : غلة ، وبها أيضاً

يصح المعنى .

(٦) في الترجمة اللاتينية : *communi sensui et rationi* أي : المشتركة للحس والعقل ؛

وهي قراءة وجيبة أيضاً . وفي الأصل : بالآلة الأولى المشتركة للحس والعقل ؛ فلهذا قد سقط

منها كلمة بين ؛ بحيث يكون الصواب : بالآلة الأولى المشتركة بين الحس والعقل . والمقصود بالآلة

الأولى الدماغ ( المخ ) كما يؤخذ من كلامه التالي . والذي يرجح تصحيحنا للعبارة أيضاً ما نجده

في الترجمة اللاتينية : *communi sensui et rationi, cum instrumneto primo* =

بالآلة الأولى المشتركة للحس والعقل .

(٧) هكذا في الأصل العربي ، ولكننا نجد في الترجمة اللاتينية *et sicut in ovis ormativa*

وهذه هي القوة المصورة . والأصل العربي أقرب إلى الصواب ، لولا أن كلمة : أعني ، بعد

ذلك ، تقطع ما بين المبتدأ والخبر ؛ فلا بد أنه قد سبقتها كلمات سقطت من الجملة مثل : في النفس ،

بحيث تكون العبارة : وغيرها من قوى النفس ، في النفس ، أعني [ في ] الدماغ ؛ أو أن

تكون كلمة : أعني ، زائدة ، أو أخيراً أن ينتهي الخبر في الجملة عند قوله : من قوى النفس ؛

وهذا في رأي أضعف الوجوه . أما الترجمة اللاتينية فهي هنا لاتسعتنا بشيء ، لأنها غامضة لقولها

(٨) زدت كلمة : في ، لأنها في اللاتينية *scilicet in cerebro* ، أعني في الدماغ ( المخ )

(٩) يقابلها في اللاتينية عبارة *omnibus istis virtibus naturalibus* = لجميع هذه

القوى الطبيعية (١٠) في الأصل ثواني (١١) السماع والصماخ للأذن بمعنى واحد

واللهوات وجميع العصب إلا يسير<sup>(١)</sup>؛ فأما الدماغ، وإن كان إذا دخل عليه فساد<sup>(٢)</sup>، فسد وجود القوى النفسانية المستعملة لذلك العضو من الدماغ، فإن الحس يعرض له مثل ذلك وما يعرض<sup>(٣)</sup> من هذه الآلات الثواني في قوتها وضعفها، فيكون إدراكه<sup>(٤)</sup> أضعف من إدراك التي لا آلات ثواني لها، فإن الأعراض له من جهتين تعرض كثيراً<sup>(٥)</sup>، أعني [من جهة] الآلة الأولى و [من جهة] الآلات [الثواني]<sup>(٦)</sup>؛ وقد سلم<sup>(٧)</sup> أكثر ذلك في الأولى، وتعرض له الأعراض في الثواني<sup>(٨)</sup>؛ فأما القوة المصورة فإنها تسلم كثيراً في الآلة الأولى، كما يسلم الآخر وتعدم الثواني بته<sup>(٩)</sup>، فلا يعرض لها من جهتها عرض، فتكون أفعالها

(١) لم أستطع قراءة هذه الكلمة غير المنقوطة، وقد كتبها اجتهداً، من غير معرفة معناها؛ ويقابل الأصل في الترجمة اللاتينية عبارة: *et omnes nervi tactus*؛ ويمكن بحسب قواعد النحو اللاتيني أن نترجمها على وجهين: وجميع أعصاب اللمس: أو، وجميع لمس العصب. وقد يكون الأصل العربي الصحيح هو: وجميع العصب اللامس (اللمسى).

(٢) يقابل هذه الجملة في الأصل اللاتيني: *nam sicut cum cerebro supervenit corruptio instrumento virtutum animalium . . . etc.* ومعناها: وكما أنه مع الفساد الذي يأتي للدماغ يأتي الفساد أيضاً لآلة القوى الحيوانية (لعله يقصد النفسية) . . . الخ. فلا بد من فهم الفكرة في الأصل العربي طبقاً لذلك، لأنه هو الوضع المنطقي

(٣) في الترجمة اللاتينية: *et, propter id quod accidit ex . . . etc.*، أي: وبسبب ما يعرض من . . . الخ. ولكن منطق الفكرة يدل على أن «ما» معطوفة على «مثل»، باعتبار أن آفة الحس من جهتين

(٤) الضمير يعود على الحس

(٥) في الأصل اللاتيني ما ترجمته: فإن الأعراض تعرض له من جهتين كثيراً؛ وهو أسلوب أكثر استقامة

(٦) زدت بعض الكلمات للإيضاح ولأن المعنى يتطلبها؛ على أن في الأصل اللاتيني *scilicet instrumento primo et secundo* = أعني [لـ] الآلة الأولى والثانية.

(٧) في الترجمة: *salvatur* = يسلم

(٨) في الترجمة *in secundo* = في الثانية.

(٩) في الترجمة ما ترجمته: كما تسلم الآخر، وتعدم في الثانية *sicut salvantur aliae et privantur in secundo*.

أبداً ووجوداتها<sup>(١)</sup> مجردة متقنة<sup>(٢)</sup>؛ وأما الحس ففي كل الأحوال يعرض له الاختلاف لحال اختلاف هذه الآلات الثواني اختلافاً دائماً؛ فلذلك ما يكون وجود القوة المصورة موجوداتها<sup>(٣)</sup> التي يجردها الحس مع طينة، أتقن وأبين. وأيضاً فلأن الصورة التي في الطينة تتبع الطينة — فإنه ليس كل طينة تقبل كل صورة؛ فإننا إن طبعنا بطابع واحد شمعاً صافياً وطيناً صافياً [وطيناً كدراً]<sup>(٤)</sup> وحصى كدراً، خرجت الآثار فيها مختلفة على قدر الطين<sup>(٥)</sup>؛ فإن ألفتها أجزاء وأبعدها من التحلل أقبلها للصورة وأشدّها تأديّة<sup>(٦)</sup> لأسرار الصورة —

كذلك المحسوسات متبعية حوامل محسوساتها، فنجد فيها السكر والعوج وجميع أصناف الاختلاف العارض لها من جهة الطينة؛ فأما القوة المصورة<sup>(٧)</sup> فليس تنال الصورة الحسية مع طينتها، فليس يعرض لها الفساد العارض من الطينة؛ ولذلك ما توجد الصورة النومية أتقن وأحسن<sup>(٨)</sup>؛ وأيضاً فإنها تجد ما لا تجد الحواس بته؛ فإنها تقدر أن تتركب الصور، فأما الحس فلا يركب الصورة، لأنه لا يقدر على أن يمزج<sup>(٩)</sup> الطين ولا أفعالها؛ فإن البصر لا يقدر على أن يوجدنا<sup>(١٠)</sup>

(١) في الأصل: ووجوداتها؛ وهو خطأ بلاشك، خصوصاً لأن الدال الأولى قد زيدت بعد كتابة الكلمة. أما معنى كلمة «وجوداتها» فأغلب الظن، بحسب اصطلاح الكندي، أن يكون معناها: «ما تجده» أي «ما تستحضره أو تدركه»، خصوصاً وأنه يقابلها في الترجمة اللاتينية كلمة: *inventiones*، ولها هذا المعنى الذي ذكرناه

(٢) يقابلها في الترجمة *nudae et manifestae*، أي: عارية (خالصة) وواضحة

(٣) يقابل هذا الكلام في الأصل اللاتيني: *quapropter fit quod virtus formativa invenit sua inventa, quae invenit sensus cum materia, firmitus et manifestius* = فذلك يكون أن القوة المصورة تجده الأشياء التي تجدها، وهي التي يجردها الحس مع مادة، أقوى وأظهر

(٤) ما بين القوسين الضلعين موجود في الترجمة اللاتينية *et lutum turbidum*

(٥) في الترجمة: *secundum quantitatem luti* = على حسب كمية الطين، وذلك غير دقيق

(٦) غير منقوطة في الأصل؛ وقد قرأناها بحسب الكلمة اللاتينية: *reddere*، ومعناها يؤدي

(٧) في الترجمة اللاتينية نجد *virtus formativa sensibilis* = القوة المصورة الحسية

(٨) ونجد أيضاً: *et propter illud invenimus formam somnalem* = ولذلك

مانجد الصورة النومية . . . الخ، والترجمة اللاتينية هنا غير دقيقة

(٩) هكذا أيضاً في الترجمة (١٠) يعني يمثل لنا أو يصور لنا أو يجعلنا ندرك

إنساناً له قرنٌ أو ريشٌ أو غير ذلك مما ليس للإنسان في الطبع ، ولا حيواناً<sup>(١)</sup> من غير الناطق ناطقاً ؛ فإنه لا يقدر على ذلك ، إذ ليس هو موجوداً<sup>(٢)</sup> في طينة من المحسوسة<sup>(٣)</sup> بته التي<sup>(٤)</sup> له أن يجد الصور بها ؛ فأمّا فكرنا فليس بممتنع عليه<sup>(٥)</sup> أن يوهم الإنسان طائراً أو ذار ريش ، [ وإن لم يكن ذار ريش ]<sup>(٦)</sup> ، والسبع ناطقاً . وهذه القوة المصورة إنما هي مصورة الفكر الحسية ؛ فأى فكرة عرضت لنا<sup>(٧)</sup> عند تشاغلنا<sup>(٨)</sup> عن جميع الحواس ، تمثلت صور تلك الفكرة لنا<sup>(٩)</sup> مجردة بغير طينة ، فوجدنا في النوم من الصور الحسية ما ليس يجده الحس<sup>(١٠)</sup> بته .

فقد تبين [ لنا ]<sup>(١١)</sup> إذن ما الرؤيا بما قلناه : فالرؤيا إذن هي استعمال النفس الفكر ورفع استعمال الحواس من جهتها ؛ فأمّا من الأثر نفسه<sup>(١٢)</sup> فهي انطباع صور كل ما وقع عليه الفكر من ذى صورة ، في النفس ، بالقوة المصورة ، لترك النفس استعمال الحواس ولزومها استعمال الفكر .

(١) في الأصل حيوان

(٢) يقابلها في اللاتينية inventum ؛ فقد يجوز أن المترجم يستعمل الفعل invenire لافي .

معنى الإدراك والتخيل والتصور فحسب ، بل في معنى الوجود أيضاً

(٣) يقابل هذا في الترجمة : في طينة من التي يمكن أن يجد الصور فيها

(٤) في الأصل : الذي ؛ والضمير في الترجمة ( cuius ) يحتمل أن يشير إلى المذكور وغيره .

(٥) في الأصل : عليها

(٦) هذه الزيادة موجودة في الترجمة ، أما كلمة السبع فتترجم بكلمة lupus = ذئب

(٧) يقابلها في الترجمة ei = له ( أى للحس )

(٨) في الترجمة : apud vacationem suam = عند تشاغله

(٩) يقابلها في اللاتينية nobis = لنا ، بدون تغيير الضمير ، كما في الكلمات السابقة

(١٠) يقابل هذه العبارة quod non invenimus cum sensu omnino ، أعني ما لا نجد

بالحس بته — وهذا ، إلى جانب غيره ، يدل على وجود خلاف يسير بين النسخة التي اعتمد عليها

المترجم اللاتيني وبين هذه النسخة التي ننشرها

(١١) زدتها بحسب الترجمة اللاتينية

(١٢) في الترجمة : ex impressione vero sua = أما من جهة أثره ؛ وهو يقصد

أثر الرؤيا . والكندى يحاول أن يعرف هنا الرؤيا من حيث الأثر أى الانطباع ( impressio )

والترجمة اللاتينية فيها بعض التصرف

فأما لماذا نرى الأشياء قبل كونها ؟ [ ولماذا نرى الأشياء بتأويل أشياء دالة على أشياء ، قبل كونها ]<sup>(١)</sup> ؟ ولماذا نرى أشياء تُرينا أضدادها ؟ ولماذا نرى أشياء فلا نراها ، ولا نرى لها تأويلاً ، ولا نرى أضدادها بته ، فإن العلة في ذلك ما للنفس من العلم [ بها ]<sup>(٢)</sup> بالطبع وأنها موضع لجميع [ أنواع ]<sup>(٣)</sup> الأشياء الحسية والعقلية .

فقد قال ذلك أيضاً قبلنا أفلاطون ، حكيم اليونانيين ، واقتناه وحكاه عنه فيلسوفهم [ المبرز ]<sup>(٤)</sup> أرسطوطاليس في الأفاويل النفسية<sup>(٥)</sup> ؛ وإنما قال ذلك أفلاطون ، إذ كانت الأشياء المعلومة<sup>(٦)</sup> جميعاً إما محسوسة وإما معقولة ، وكان للنفس وجدان المعقولات ووجدان<sup>(٧)</sup> المحسوسات . وكان يقول إن النفس حاسة [ أعني ]<sup>(٨)</sup> أنها تجد المحسوسات في ذاتها ، ويقول عاقلة ، [ أعني ]<sup>(٩)</sup> أنها<sup>(١٠)</sup> تجد المعقولات في ذاتها .

وليس المحسوس في النفس شيئاً<sup>(١١)</sup> آخر غير الحاس<sup>(١٢)</sup> ؛ فإنه ليس ثمَّ غَيْرٌ وغَيْرٌ ، إنما هي ذات واحدة بسيطة ؛ فالحاس منها في حال حسيته ليس هو غير المحسوس ، لأن المنطبع<sup>(١٣)</sup> فيها هو المحسوس بعينه ، أعني صورة المحسوس ؛

(١) زيادة في الترجمة اللاتينية (٢) و (٣) زيادة بحسب الترجمة

(٤) زدناها لوجودها في اللاتينية famosissimus ومعناها : الأشهر ، ولكني آثرت المبرز

لاستعمال الكندى لهذه الكلمة عند كلامه عن أرسطو في كتاب الفلسفة الأولى ؛ أنظر

ص ١٠٣ مما تقدم

(٥) يقابلها في اللاتينية : in sermonibus naturalibus = في الأفاويل الطبيعية

(٦) في الأصل المعلولة ، وهو خطأ ، لأنه يقابلها في اللاتينية re no ae = الأشياء المعلومة

(٧) يقابلها في الترجمة : cum inventione = بوجدان

(٨) زدتها طبقاً للترجمة

(٩) زيادة تتطلبها العبارة (١٠) يقابلها في الترجمة quoniam = لأنها

(١١) في الأصل : شيء

(١٢) تجد هذه الفكرة في رسالة العقل ، وفي كتاب في الفلسفة الأولى

(١٣) في الأصل : النطبع دون قط ، وقد صححت بما يتطلبه المعنى ، ويقابلها في الترجمة

abscisum أى النقطع ، وهو خطأ بلا شك ، على أنه لا بد من الاحتياط في فهم قوله :

هو المحسوس بعينه ، لأن المحسوس هنا هو المحسوس من الشيء ، يعني صورته

فليس الصورة<sup>(١)</sup> فيها شيئاً آخر غيرها ، بل هي في تلك الحال موجود لذاتها . تلك الصورة<sup>(٢)</sup> .

وكذلك معقولها ، فإنه ليس غير القوة منها المسماة عقلاً ، إذ كان معنى قولنا : « محسوس » إنما هو الأشخاص ، وقولنا : « معقول » ، إنما هو الأنواع وما فوق الأنواع إلى جنس الأجناس ، فإن القوة الواحدة<sup>(٣)</sup> المحسوس<sup>(٤)</sup> التي هي مشتركة للحيوان أجمع [هي الواحدة]<sup>(٥)</sup> صور أشخاص الأشياء ، أعني الصور الشخصية التي هي اللونية والشكلية والطعمية والصوتية والرائحية واللمسية وكل ما كان كذلك من الصور ذوات الطين ؛ والقوة الواحدة المعقول ، التي هي موجودة للإنسان ، هي الواحدة أنواع الأشياء وتميزات أنواعها وما لحقها .

فإذا كان المحسوس موجوداً في النفس ، فليس الحاس في النفس غير المحسوس ؛ وكذلك العقل من النفس ليس هو غير المعقول في حال وجود النفس المعقول ؛ فإذا كان العقل في النفس هو المعقول ، والحس هو المحسوس ، إذا كانا موجودين للنفس ؛ فأما قبل أن يوجد ، فإن المحسوس هو صور الأشخاص ، والمعقول هو صور ما فوق الأشخاص ، أعني الأنواع والأجناس<sup>(٦)</sup> ؛ والأجناس والأنواع والأشخاص هي جميع المعقولات ، فهي إذا كانت للحاس العاقل ، أي موجودة لنفسه ، فهي جميعاً في نفسه ؛ فلذلك قال أفلاطون إن النفس مكان لجميع الأشياء المحسوسة والمعقولة ؛ فإذا كان النفس علامة بالطبع ، لأن العلم أجمع إنما هو للحس والعقل وما جانسهما وعمهما<sup>(٧)</sup> .

(١) في الترجمة : الصور

(٢) في الترجمة immo ipsa in illa dispositione essentiae suae invenit illam formam = بل هي في تلك الحال من أحوال ذاتها تجد ( تدرك ) تلك الصورة

(٣) غير منقوطة ، ولا شك أنها : الواحدة ، بمعنى المدركة التي تجد في ذاتها

(٤) في الأصل : المحسوسة ، وهو غير متمش مع العبارة

(٥) زدت ما بين القوسين لأنه لا بد منه لإقامة التقابل بين هذا الكلام وبين ما يلي ، ويظهر أن هذه الزيادة قد سقطت في الأصل العربي ، وهي موجودة في الترجمة اللاتينية

(٦) لا مقابل لكلمة الأجناس هذه في الترجمة اللاتينية

(٧) يقابل هذه الكلمات الأخيرة في الترجمة : et illis quae sunt de genere eorum

= et specie ipsorum وما هو من جنسها ونوعها

فإذن<sup>(١)</sup> قد يقرب أن يتبين ما العلة في اختلاف أحوال الرؤيا في تقدمية معارفها ؛ فإن النفس ، لأنها علامة يقظانة حية ، قد ترمز بالأشياء قبل كونها ، أو تنبئ بها بأعيانها ؛ فإذا كان الحى متهيئاً<sup>(٢)</sup> لكمال القبول بالنقاء<sup>(٣)</sup> من الأعراض التي يفسد بها قبول قوى النفس ، وكانت النفس قوية على إظهار آثارها<sup>(٤)</sup> في آلة ذلك الحى<sup>(٥)</sup> ، أدت الأشياء أعيانها قبل كونها ؛ وعلى قدر حاله<sup>(٦)</sup> في التهيؤ كذلك<sup>(٧)</sup> يكون كثرة ما يؤدى الأشياء أعيانها ؛ فإن أحوال الآلة الواحدة من أحوال النفس ، أعني [في] <sup>(٨)</sup> أشخاص ذوى الأنفس التامة ، أعني الإنسانية ، قد تختلف في الأزمان ، فتكون مرة أقبل ومرة أضعف قبولاً ؛ فهذه هي العلة في الرؤيا التي تقدم الإنباء بالشئ عينه قبل كونه .

فأما الرامزة<sup>(٩)</sup> فإنها إذا كانت الآلة أقل تهياً لقبول إنباء النفس الحى<sup>(١٠)</sup>

(١) يقابل هذا الكلام في الترجمة : .... et quia iam appropinquatur ut ostendamus tunc dicamus etc. = فإذا قد يقرب أن نبين ما العلة ..... فإننا نقول إن النفس لأنها علامة بطبيعتها اللحظة الحساسة ... الخ ؛ فبين الأصل العربي والترجمة فرق

(٢) في الأصل : متهي

(٣) في الأصل : بالنقا

(٤) يقابلها في الترجمة impressiones suas = آثارها . وفي الأصل العربي نجد : آثارها . ولا يمكن أن يكون لذلك وجه صحيح إلا بتكلف

(٥) هكذا في الأصل العربي ؛ ويقابل ذلك في الترجمة عبارة in instrumento essentiae vivi = في آلة ذات الحى ، وهذه قراءة بعيدة ؛ ولعل كلمة : « ذلك » كانت « ذات » خطأ في النسخة التي اعتمد عليها المترجم اللاتيني

(٦) في الترجمة اللاتينية : على قدر حالها ، ويعود الضمير على النفس ، في هذه العبارة وفي فعل يؤدى بعد ذلك ؛ وهذا أقرب إلى منطق الفسكرة ؛ ويسمح الضمير في الترجمة ( suae ) بأن يعود على الآلة أو الحى أو النفس

(٧) في الأصل العربي : لذلك ، وهي خطأ

(٨) زيادة بحسب الأصل اللاتيني

(٩) لعل الرامزة هي الرؤيا الرامزة ، وإلا فالذى يقابلها في الترجمة هو كلمة innuitio ، ومعناها الرمز أو الإيماء ، والضمير يعود على الرمز ، بحيث تكون ترجمة الأصل اللاتيني هي : فأما الرمز فإنه إذا كانت الآلة ... الخ

(١٠) لا مقابل لكلمة : « الحى » في الترجمة

بها<sup>(١)</sup> ، بالأشياء<sup>(٢)</sup> ؛ فإنها حينئذ [تحتال أو تتلطّف]<sup>(٣)</sup> لاتخاذ الحى ما أرادت لاتخاذ إياه بالرمز : مثلاً أقول كأنها أرادت أن تُرى سَفْراً ، فأرته ذاته<sup>(٤)</sup> طائرة من مكان إلى مكان ، فرمزت له بالنقطة ، وذلك<sup>(٥)</sup> إذا لم تقوَ الآلة على أن تقبل أسباب الفكر النقية ؛ فإنه ، كما أن الأحياء النامين<sup>(٦)</sup> يوجد منهم من يفكر فى الشيء قبل كونه ، فيستعمل الفكر الصحيحة<sup>(٧)</sup> بالمقدمات الصادقة [المؤدية] لمثل ذلك الشيء المولدة حقيقة النتائج العظيمة [لكل]<sup>(٨)</sup> ما فكر فيه ، فينبىء بالأشياء قبل كونها ، وتضعف أحوال ناس آخرين عن تخرج مثل تلك الفكر<sup>(٩)</sup> ، فيصير اعتقادهم<sup>(١٠)</sup> ظنوناً — والظن ذو طرفين متناقضين ، أعنى هو كذا ، وليس هو كذا ، فإن اتفق وقوع الظن على حقيقة الشيء كان صادقا ، وإن اتفق وقوعه على نقيض الحقيقة كان ظناً كاذباً — وكذلك يعرض فى الرؤيا ،

(١) الضمير فى بها يعود على الآلة

(٢) كلمة : بالأشياء ، مرتبطة بالإنباء ؛ على أنه يقابل كلمة الأشياء . فى الترجمة كله :  
(٣) *de nominibus* = بالأسماء ؛ والترجمة فى هذا الموضع مؤداها أن الآلة أقل قبولاً لإنباء النفس الذى به تُنبىء النفس بالأسماء عنها = ( *ad recipiendum praevisionem* ) . وهذه الترجمة لاشك أنها عن أصل  
(٤) *animae, qua enuntiet de nominibus ab eis* .

مغلوط فى هذا الموضع

(٥) هذه الزيادة غير موجودة فى الأصل العربى ، وقد زدتها لتقابل الكلمة اللاتينية :

*subtiliatur* = يتلطّف

(٦) فى الأصل العربى : دابه ؛ وهذا بعيد ، خصوصاً لأن القابل اللاتينى هو كلمة *ipsum* = ذات ، نفس (لا بمعنى الجوهر ، بل بمعنى الشخص )

(٧) فى الترجمة نجد *et similiter* = وكذلك ؛ وهذه قراءة جائزة بحسب السياق

السابق والتالى

(٨) يقابلها فى الترجمة *de hominibus vivis* = من الأناسى الأحياء . والمؤلف يستعمل

الحى فى معنى الإنسان ، غالباً

(٩) فى الترجمة نجد *et utitur cogitatione sua sana* = فيستعمل فكره الصحيح ،

وقد زدت كلمة : « المؤدية » إكمالاً للمعنى

(١٠) هذه الكلمة لا بد منها للمعنى ، ولها مقابل فى الأصل اللاتينى

(١١) نجد فى الترجمة *ab hoc ut egrediatur huiusmodi* = عن أن تخرج مثل تلك

الفكرة منها

(١٢) يقابلها فى الترجمة : *credulitates* = اعتقادات

إذا قصرت عن نظم الفكر من المقدمات الصادقة<sup>(١)</sup> ، فتصير فكرتها ظنة ؛ فما وقع على حقيقة الشيء كان تأويلاً ، أعنى ما يُرمز به ؛ وما وقع على نقيض الحقيقة كان ما يدل على ضد ما يرى الحى من الرؤيا .

فهذا المعنى تضطر النفس إلى الرمز<sup>(٢)</sup> ، وهو من التمثيل فى المستيقظ<sup>(٣)</sup> ، كما ذكرنا ؛ [ ف ] الحزر ، أعنى الظن ذا الطرفين ، [ هو ] الذى<sup>(٤)</sup> يصدق تارة ويكذب تارة ؛ فإن الآلة إن قويت على قبول الرمز الصادق خرج الشيء صدقاً ، كما يفعل الظان ظناً قوياً الواقع<sup>(٥)</sup> بحقيقة الشيء ، وإن لم يعلم ذلك علماً تاماً مبرهنًا<sup>(٦)</sup> ، فإنه لا يقع<sup>(٧)</sup> بحقيقة الشيء ؛ فأما الضعيفة فى الظن فكالضعيفة فى اليقظة<sup>(٨)</sup> ، فإن كل واحد منهما يوافق الحق تارة ويوافق الباطل تارة ؛ فأما إذا ضعفت الآلة عن قبول قوة الرمز الذى هو شبيه قوة الظن جاء الشيء بالصد ، فإن الظان أبداً ظناً

(١) لا مقابل لهذه الكلمة فى الترجمة . على أن المترجم يترجم كلمة مقدمات هنا بكلمة *antecessiones* ، خلافاً لترجمته لها قبل ذلك بكلمة *propositiones*

(٢) يقابل هذه الجملة فى الترجمة عبارة *Estae ergo sunt intentiones cogentes* = فبهذه هى المعانى المضطرة النفس إلى أو إلى الرمز *animam ad visionem vel ad innuitonem* =

(٣) لعله يقصد أن الرمز فى الرؤيا هو بمثابة التمثيل فى حالة اليقظة ، أعنى تمثيل الشيء بما يشبهه . وفى الترجمة : *et est de assimilatione in vigilatione* = وهو من التمثيل الرؤيا فى اليقظة

(٤) الحزر هو تقدير الشيء بالحدس ؛ وكلمة : الذى ، لا مقابل لها فى الترجمة اللاتينية ، بحيث تكون جملة : يصدق ، خبراً لكلمة الحزر بعد جملة اعتراضية ؛ فلعلها زائدة ، أو لعلها : هو الذى .

(٥) هكذا فى الأصل ، ويقابلها فى الترجمة كلمة *cadens* = واقماً

(٦) نجد فى الترجمة هنا زيادة يسيرة شارحة هى : *scilicet argumentatione* = أعنى بالدليل

(٧) فى الترجمة *quoniam cadit* = لأنه ( فإنه ) يقع ؛ وعلى هذا الوجه يكون الكلام استمراراً لما تقدم قبل الجملة الاعتراضية . أما إذا قرأنا : لا يقع ، فلا بد أن هذا يشير إلى شيء قد سقط من النص ، يختص بالرمز غير الصادق . والترجمة اللاتينية لاتسعننا هنا بمعونة

(٨) قد يجوز أنه سقط من النص كلام ( مثل : « فى النوم » ، بعد كلمة الظن الأولى ) به تم المقارنة الصريحة . أما الترجمة فهى : *Qui autem est debilis cogitationis est* :

*strictae cogitationis in vigilia* = ومن هو ضعيف الفكر فهو قاصر ( مقطوع أو ضيق ) الفكر فى اليقظة

ضعيفاً هو الخطيء ، فالضد إذن أبداً حق ؛ وهذه هي الرؤيا التي تُرى رائيها ضد ما يرى في منامه ، كالذي رأى إنساناً مات ، فطالت مدته ؛ ورأى إنساناً افتقر ، فكثرت ماله ، وما كان كذلك ؛ فأما إذا ضعفت الآلة الضعف الذي لا تقبل معه واحداً من هذه المراتب ، فإنه ليس لها نظم يحكى<sup>(١)</sup> ولا شرائط توافق وتخالف ، كالذي يعرض للمختلط المفكر<sup>(٢)</sup> في اليقظة ؛ لأنه ربما أراد أن يؤلف اللفظ فضلاً عما لطف من<sup>(٣)</sup> الكلام العام ، فيلفظ بنكس القول وتخليطه ، وهم الذين تسميهم العامة كثيرى السقط في اللفظ ، كالحكى عن حمزة بن نصر وذويه<sup>(٤)</sup> ؛ وهذه الرؤيا التي على هذا المثال هي المسماة أضغاثاً<sup>(٥)</sup> ؛ وإنما اشتق لها هذا الاسم من الأضغاث أنفسها ، فإن الضغث عضو من شجرة ميتة ؛ فإنما هو مشارك للشجرة بالاسم ، بالشبه البعيد ؛ فكذلك هذه الرؤيا مشاركة للرؤيا المُنْبِثَة<sup>(٦)</sup> ، بالاسم ، لا بصدق المعنى .

وأما العلل القريبة المُنْمِية للحى فهي بردُ الدماغ وابتلاله ؛ فإنه إذا برد وابتل استرخى<sup>(٧)</sup> عن حال اعتداله وتَهَيَّأَ للحركة الحسية ، إذ آلات الحس منبعثة وناشئة من الدماغ ، كما قد بينا في الأقاويل المشاكلة لذلك ، أعنى في القول

(١) في الأصل يحكا ؛ ويقابل الجملة في الترجمة *non est ei ordo, quo narratur* فليس لها نظم يحكى به .

(٢) هكذا في الأصل ، ويقابل الجملة في اللاتينية *quod accidit permiscenti cogitationes* in vigilia = كما يحدث لمن يخلط الأفكار في اليقظة

(٣) في الأصل : عن ، وهو خطأ

(٤) في الأصل : حمزة من بصير وذويه ، دون نطق ، ويقابلها في الترجمة *sicut narratur de Hamet filio Nazir, et alliis* = كالذي يحكى عن حامت بن نذير وآخرين . ولم أستطع أستطع التحقق من صحة الاسم ، وقد يكون حمزة بن نصير ؛ على أن ابن الجوزى يذكر في كتابه « أخبار الحق والنفيلين » ( ط . دمشق ص ٢٤ ) أخبار أحق يسمى حمزة بن بيض ، فلعله هو .

(٥) في الأصل أضغاث .

(٦) هذه الكلمة غير منقوطة ، فلعلها أن تكون : المينة أو المنبثة ؛ ويترجمها المترجم اللاتيني بلفظ *mortua* = ميتة ، وهو خطأ ظاهر ، مصدره خطأ في الأصل العربي أوفى قراءته .

(٧) في الأصل : استرخا .

على طبيعة الحيوان ، فتركت النفس استعمال الحواس لعسرة ذلك ، ومالت إلى الفكرة ، فحدث<sup>(١)</sup> النوم وما يرى [ في ]<sup>(٢)</sup> النوم .

وأما العلة المرطبة للدماغ والمبردة له ، فإنه غُثُورُ<sup>(٣)</sup> الحرارة في باطن بدن الحى وبرد أطرافه وارتفاع البخار الرطب اللطيف بغُثُور<sup>(٤)</sup> الحرارة في باطن البدن ، إلى الدماغ ؛ ومن الدليل على ذلك أنا إذا أكثرنا من الطعام الرطب البارد وسكنت حر كائناً ، فبرد ظاهر أبداننا ، وبطنت الحرارة ، استرخت حواسنا ، وثقل علينا استعمالها ، وانطبق ما كان منها استعماله بالفتح ؛ وإن كان الحى على حال لا يقدر على أن يطبقه ، هيأت<sup>(٥)</sup> الطبيعة له ما يريحه من الحس<sup>(٦)</sup> ، كالذي يعرض للعيون ، فإنها تقلب سوادها وتحفيه تحت الأجفان العليا ؛ وإن كان طبع الحيوان مما يمكن سواد ناظره أن يتسع ويضيق ، كما هو موجود في الهرر والأرانب وسباع الطير وما كان كذلك ، فإنها متهيئة لتضييق سواد ناظرها وتوسيعه ، والجفن متقلص ضيق السواد ، حتى يصير في حال لا يحس بثقل استعمال الحس على الحيوان<sup>(٦)</sup> ، مع برد الدماغ ورطوبته ؛ حتى إنا إذا أردنا استدعاء النوم سكناً أبداننا من الحركة ، وأطبقتنا أبصارنا<sup>(٧)</sup> ، واحتلنا لإظلام موضعنا ، وباعدنا عنا الأصوات ، لأن يبطل استعمال الحواس ، فيكون النوم الذى حدّدنا في أول كتابنا هذا .

(١) في الأصل محدث ، وقد صححت بفضل الترجمة .

(٢) زيادة موجودة في الترجمة ، فإن تركناها ، وجب أن نقرأ : يُرى النوم ، وهو غير صحيح .

(٣) في الأصل : غور ؛ ولا شك في أنها غُثُور ، من غار الشيء غوراً وغُثُوراً وغياراً ، بمعنى ذهب مُتَعَمِّقاً وسَفُلٌ ؛ أما المقابل اللاتيني فهو *profundatio* = غُثُور ، تعمق

(٤) في الأصل : بعور ؛ وقد صححناها نظراً لأن المقابل اللاتيني هو *propter submersionem* = بسبب غور ( انقمار ) .

(٥) في الأصل : هيث .

(٦) في الترجمة نجد : *natura praeparat eis quod ipsos chaudat a sensu* = هيأت لها الطبيعة ما يفلقها يحجبها عن الحس .

(٦) في الترجمة مانصه العربي : لا يحس بشيء بسبب ثقل استعمال الحس ... الخ .

(٧) في الترجمة *palpebras* = الجفون .

ومن الدليل <sup>(١)</sup> أيضا على ذلك أنا إذا أبطننا الفكر <sup>(٢)</sup> إبطانا شديداً ،  
وأكببنا على النظر في الكتب والفكر فيما فيها وسكنت أعضاؤنا <sup>(٣)</sup> لذلك ،  
فبرد ظاهر أبداننا <sup>(٤)</sup> ، لعدم الحركة العارضة ، استرخت حواسنا ، وثقل علينا  
الحس ، وعرض لنا النوم ، بما يرفع <sup>(٥)</sup> ما بطن من الحرارة من البخار الرطب  
البارد إلى أدمغتنا .

ومن ذلك أيضا ما يعرض لنا في عقب التعب <sup>(٦)</sup> الشديد ، ما لم يكن في  
أبداننا حرارة غريبة خارجة عن الغريزة <sup>(٧)</sup> ؛ فإننا محتاج إلى تسكين أبداننا من  
الحركة المتعبة ، فإذا سكناها بطننا الحرارة وارتفعت إلى أدمغتنا تلك الأبخرة  
الباردة الرطبة ؛ وقد <sup>(٨)</sup> تعيننا الطبيعة على ذلك عوناً شديداً ، فإن ذلك جنس  
من سياستها للأبدان <sup>(٩)</sup> ، لأن النوم يفعل سكون الأعضاء من الحركة وتفرغ <sup>(١٠)</sup>  
الآلة الهاضمة للهضم وإفادة البدن من الغذاء خلفاً من كل ما سأل وتحلل منه

(١) في الترجمة : et de significationibus = ومن الأدلة .

(٢) في الترجمة : cogitationem nostram = فكّرنا .

(٣) في الترجمة : et quiescere facimus membra nostra = وسكّنا أعضائنا .

(٤) في الترجمة : tunc infrigidatur ... etc. = برد عند ذلك ... ؛ فالترجم يعتبر  
من هنا مبدأ جواب كلمة إذا .

(٥) هذا الشكل بحسب الترجمة ؛ وفاعل يرفع هو كلمة « ما » التالية لها .

(٦) في الترجمة : in successione laboris vehementis = في عقب العمل الشديد .

أما التعب فمقابلته اللاتيني الحقيقي هو : fatigatio .

(٧) في الترجمة : خارجة غريزية ، وهو خطأ .

(٨) هذا الكلام معطوف ، في الترجمة ، على ما قبله ؛ وذلك في جملة واحدة ، وهو  
غير وجيه .

(٩) هنا نجد الترجمة اللاتينية سيئة ، وهي ربما كانت عن أصل مغلوط ، لم يستطع المترجم  
تصحيحه ، فعبارة هي : illud enim bonum fit ex actu eorum corporibus = فإن  
هذا الخير يحدث من فعلها للأبدان . ولا شك أن الترجمة اللاتينية قرأ كلمة : جنس ، على أنها  
كلمة : خير .

(١٠) في الترجمة : et evacuat = ويفرغ .

بالتعب ، مع تفرغها أيضا الحرارة لطبخ ما في باطن البدن يبطونها في باطنه <sup>(١)</sup> ؛  
وهذه هي العلة التامة <sup>(٢)</sup> لكون النوم <sup>(٣)</sup> .

فإن باريء الكل ، جلّ ثناؤه ، صير للحيوان زمانا للراحة وعمل الآلات  
والقوى التي للغذاء <sup>(٤)</sup> النامي <sup>(٥)</sup> لجسم الحي ، إذ هو متحلل سيال ؛ فإنه  
لا يكمل ما يملأ ويُرَبَّى <sup>(٦)</sup> جسم الحي ، مع ما يسيل منه دائما ، إلا <sup>(٧)</sup>  
ما يشبه الدعة والهدوء والنوم <sup>(٨)</sup> ، بالقوة على الهضم ؛ فإنه لو لم يكن له راحة  
نومية <sup>(٩)</sup> تفرغ الطبيعة للهضم بكامل ، وتمنعها الانقسام في قوتها <sup>(١٠)</sup> ، للحس  
والهضم ، لم يكن قسم الهضم مع استعمال الحس يبلغ ما يملأ ما يفرغ من أعضاء  
جسم الحي وينفذ <sup>(١١)</sup> من قواه <sup>(١٢)</sup> ؛ ومن الدليل <sup>(١٣)</sup> على ذلك أن الذين تبرد قواهم

(١) في الترجمة : quod est in interioribus corporis concavitationibus et in suis interioribus = ما في التجاويف الداخلية للأبدان وما في بواطنها ؛ وهو لا يطابق  
النص العربي تماما .

(٢) في الترجمة : causa finalis = العلة التامة ( الغائية ) ؟ .

(٣) في الترجمة : ipsius somni = للنوم ذاته . (٤) في الأصل : للفدى .

(٥) هكذا في الأصل ؛ ويقابلها في الترجمة : faciens quiescere = المريح . على أن نما  
يُسمى ، من الأفعال المتعدية ( ناه بيت كريم ) .

(٦) في الأصل غير منقوط ولا مشكول .

(٧) في الأصل : ما لا يشبه ، وقد أسقطت ال « لا » ، تمشياً مع المعنى وطبقاً للترجمة اللاتينية .

(٨) في الترجمة : id est somno = أعنى النوم .

(٩) قرئت بمساعدة الترجمة ( quies somnifera = راحة جالبة للنوم ) .

(١٠) في الأصل : في قربها ؛ وقد صححناها ، لأن المقابل اللاتيني لها هو in virtutibus suis =  
في قواها ؛ ويشير الكندي إلى انقسام قوة الطبيعة ، فيما بعد .

(١١) في الأصل : وبعد ؛ وقد صححناها بكلمة : ينفذ ، تمشياً مع المعنى ؛ على أنه قد يجوز  
أنها في الأصل : ما تزد ، أو يزد ، أو ما يعدم . أما المقابل اللاتيني فهو replere quod evacuitur  
de membris corporis vivit quadam parte virtutis = يملأ ما يفرغ من أعضاء  
جسم الحي ومن بعض قواه .

(١٢) هذه الجملة كلها من عند قوله : فإنه لو لم يكن ... إلى قوله : وينفذ من قواه ، هي  
من حيث المعنى والمقدمة والنتيجة جملة واحدة . ولكن المترجم اللاتيني يترجمها بتصرف يوم  
الخطأ ، بسبب تقسيم الجملة وتغيير صورة الفكرة .

(١٣) في الترجمة : et de significationibus = ومن الأدلة ، والترجمة غير دقيقة على كل  
حال ، لأن معنى الدليل في اللاتينية هو argumentatio .

لشدة التعب أو لشدة الاستفراغ بالباه أو الأدوية ، يُؤمرون بالنوم لتقوى<sup>(١)</sup> طبائهم على الزيادة في الهضم ؛ ونجدهم إذا تيقظوا بعد النوم الكائن في ذلك ، تنبهوا ، وقد زال عنهم الضعف الذي فعله الاستفراغ والنقص<sup>(٢)</sup> والتعب<sup>(٣)</sup> والأدوية كلة أو أكثره ، وعادت قواهم ؛ وكذلك يعرض لمن دام سهره شدة اليأس وغرور الأصداع والعينين وييس جلد الوجه على العظم وتقلص الشفتين<sup>(٤)</sup> وجود الريق ، كالذي يعرض لمن استفراغ بالدواء وبالباه ، أو فناء الرطوبة الغريزية التي فناها سبب الموت ، لقلّة ما تقوم به الطبيعة من الهضم مع السهر ، إذ قوتها مقسومة للحس ولجميع أفعال النفس ، حتى إن من دام سهره ، وإن كثر غذاؤه ، سريع فناء الرطوبة والموت ؛ ومن كثر نومه من الأغذية<sup>(٥)</sup> الموافقة في إعانة<sup>(٦)</sup> النوم على الهضم ، عظم بدئه ورطب لكثرة الغذاء .

فإذ قد تبين ما علل النوم القريبة والبعيدة ، فقد ظهرت منفعة النوم في ماذا هي ؛ فهو<sup>(٧)</sup> ، كما قدمنا ، نافع في تكميل الغذاء وإعانة الطبيعة على بنية<sup>(٨)</sup>

(١) في الأصل : لتقوا .

(٢) في الترجمة = expulsio = الإخراج .

(٣) في الترجمة : per laborem = بالعمل أو التعب .

(٤) في الترجمة في هذا الموضع زيادة في ذكر أعراض السهر : زوال لحم المنخرين ، حتى يصير الأنف محدداً ، وتقلص الجفنين .

(٥) هكذا في الأصل ، وهو جائز ، إذا فهمنا : « من » على أنها تدل على السببية . أما في الترجمة فنجد : cum cibis = بالأغذية .

(٦) غير واضحة تماماً في الأصل العربي ، وقد قرأناها بمعونة الترجمة حيث يقابلها لفظ adiutorium = عون ، إعانة .

(٧) في الأصل العربي : فيماذا هي فيه كما قدمنا نافع في ... الخ . وقد آثرت الوقف عند كلمة هي ، واعتبار كلمة فيه تحريفاً لكلمة فهو ، وذلك طبقاً للترجمة اللاتينية ؛ وقد يجوز أن يكون الصواب : فيماذا هي فيه ؛ فهو نافع ... الخ .

(٨) في الأصل غير متميزة ، وقد قرأناها : بنية . ويقابلها في الترجمة كلمة تقوية .

الأبدان وتقويتها ، أعني إخلاف<sup>(١)</sup> ما نفذ<sup>(٢)</sup> منها .

فهذا فيما سألت كاف بحسب موضعك من النظر ؛ كفاك الله مهمات الأمور ! والحمد لله ، ولي الحمد ومستحقه ، حمداً كفاء<sup>(٣)</sup> نعمه على جميع خلقه<sup>(٤)</sup>

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

(١) في الأصل : إخلاف ؛ وهو غير مؤدّر إلى معنى ، فالصحيح هو : « الإخلاف » ، بمعنى التعويض وإعطاء ما يخلف المفقود أو النافذ ؛ ويقابلها في الترجمة كلمة restauratio = إعادة الشيء إلى ما كان عليه .

(٢) في الترجمة qnod elongatum est ex eis = ما بعد منها .

(٣) في الأصل : كفا ، بدون نقط ولا همزة .

(٤) هذا الدعاء غير موجود في الترجمة ، ونجد في آخرها ما ترجمته : ولأجله (النوم ؟) هذه الرسالة ، انتهى .

## رسالة الكندي في العقل

### مقدمة

هذه رسالة تبين المعاني التي تستعمل فيها كلمة «العقل»؛ وهي أول حلقة بالعربية في سلسلة الرسائل الفلسفية، التي تعالج نفس الموضوع، والتي نجدها في الفكر العربي بعد الكندي، خصوصاً عند الفارابي وابن سينا وابن رشد.

والمؤلف يذكر أن بيانه للمسألة إنما هو «على رأي المحمدين من قدماء اليونانيين»؛ غير أنه يعتبر أن أرسطو هو الممثل الأكبر لهذه النظرية، وأن «حاصل قول أفلاطن في ذلك هو قول تلميذه أرسطو».

والرسالة قصيرة؛ وهي تقريرية، أعني أنها تقرّر الآراء والأحكام العامة وتذكر أسماء بعض الفلاسفة، لكن دون إفاضة في إقامة البرهان على ما فيها؛ وقد عبّر الكندي عن ذلك بقوله إن كلامه فيها «موجزٌ خبريٌّ»، وأنه كلام «مرسل».

ونجد فيها ما نجده عند الكندي في سائر رسائله من إثارة الجري على طريقة التقسيم والمقارنة وذكر المتقابلات، مما يناسب بطبيعته حالة التأليف وغايته في دور بداية التفكير والتصنيف في الفلسفة عند العرب في أوائل القرن الثالث الهجري.

\*\*\*

وتبدأ الرسالة، بعد الديباجة الموجّهة إلى من سأل بياناً في موضوعها بحسب آراء الأوائل من الحكماء، ببيان أول لأقسام العقل وبتعريف كل منها بحسب رأي أرسطو، كما انتهى ذلك إلى الكندي أو كما فهمه هو.

ثم ينتقل المؤلف، مما يحكيه عن أرسطو من تمثيل العقل بالحس، إلى الكلام عن نوعي الصور: الهيولانية (المادية)، وغير ذات الهيولى (المجردة أو المعقولة)؛

ثم يستطرد إلى الكلام في أن الصورة المحسوسة، إذا اكتسبتها النفس — أو أفادتها، كما يقول الكندي — أصبحت هي والنفس شيئاً واحداً، على خلاف حالها، إذا لم تكن في النفس؛ ويذكر أن القوة الحاسة ليست شيئاً غير النفس ثم يقرر أن العقل صورة لا هيولى لها، ويمضي في بيان أن الصورة تكون في النفس بالقوة ثم بالفعل، ويخرج من ذلك إلى تعريف «العقل المستفاد»، الذي موضوعه الأشياء الثابتة، التي هي بالفعل أبداً.

وبمناسبة القول بأن النفس تكون عاقلة بالقوة ثم عاقلة بالفعل، يقرر الكندي قاعدة أساسية في فلسفته، مستمدة من فلسفة أرسطو، وهي أن الشيء لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بشيء آخر بالفعل.

وينتهي هذا الجزء من الرسالة بتقرير أن الصورة العقلية في النفس هي والنفس شيء واحد<sup>(١)</sup>. وهذا على خلاف العقل الأول الذي هو «بالفعل أبداً» المخرج النفس إلى أن تصير بالفعل عاقلة، بعد أن كانت عاقلة بالقوة». وهذا الجزء من الرسالة أشبه بالاستطراد، لأن الكندي يعود بعده إلى الكلام في العقل وأقسامه من جديد:

يوجد عقل، هو «علةٌ وأولٌ لجميع المعقولات والعقول الثواني»، وتوجد عقول ثواني. والعقل الثاني هو، فيما نرى، الذي ينقسم إلى: عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل ظاهر. ويتضمن هذا الجزء من الرسالة مقارنة هذه العقول الثلاثة بعضها ببعض وذكر الفرق بينها.

\*\*\*

والآن ما أمر هذه العقول الأربعة التي ينسب الكندي القول بها إلى القدماء، خصوصاً لأرسطو؟

يذكر أ. ناجي<sup>(٢)</sup> (A. Nagy) أن أرسطو في الفصل الخامس من الكتاب

(١) يجد القارئ هذه الفكرة في رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا، ص ٣٠١ — ٣٠٢

مما تقدم (٢) في مقدمته للترجمة اللاتينية لرسائل الكندي (أنظر ٢٨٣ مما تقدم) ص ١٨ -

«الثالث من كتاب النفس تكلم عن العقل الفاعل<sup>(١)</sup> νοῦς ποιητικός<sup>(٢)</sup> وأن الإسكندر الأفروديسي تكلم عما يُسمى العقل المكتسب νοῦς ἐπίκτητος؛ ويلاحظ ناجي أنه لا أرسطو يقول بالعقول الأربعة، ولا الإسكندر الأفروديسي ثم يقول:

«وعلى هذا فإما أن يكون العرب قد ذكروا هذين الأسمين، لكي يجعلوا للنظرية التي يعرضونها قيمة أكبر، وذلك لأن هذين الفيلسوفين حجة في الفلسفة؛ وإما أن العرب رجعوا في نظريتهم إلى مصدر غير معروف لنا ومنحول في أغلب الظن. ولا يمكن الآن أن يُعطى جواب حاسم على سؤال من يسأل: أي هذين الفرضين هو الصحيح؟ ومثل هذا الجواب لا يكون ممكناً إلا بعد المعرفة الدقيقة الوافية بما كتبه السريان وأهل المذهب الإسكندراني. وإني أميل من جانبي إلى الفرض الثاني، لأن تأثير نظريات المذهب الأفلاطوني الجديد يتجلى بنوع خاص في هذه الثمرات الأولى للنظر الفلسفي عند العرب».

ويحاول ناجي أن يؤيد افتراضه بما يجده في رسائل أخرى يذكرها، من آثار واضحة للمذهب الأفلاطوني الجديد.

أما الذي تناول مشكلة نظرية العقل عند الكندي بالبحث المفصل فهو العالم الفرنسي أ. جيلسون Et. Gilson، وذلك في مقال طويل بعنوان: (Les sources gréco-arabes de l'Augustinisme avicennisant) (الأصول اليونانية — العربية للمذهب الأوغسطيني المتأثر بابن سينا)، ظهر ضمن مجموعة: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge، التي نشرت بباريس، في المجلد الرابع، عام ١٩٢٩، من ص ٥ إلى ص ١٤٩، خصوصاً ص ٥ — ٢٧.

(١) تجنبنا هنا لفظ الفاعل، لأن لعبارة «العقل الفاعل» في الفلسفة العربية مدلولاً خاصاً ليس هو المقصود هنا.

(٢) يستعمل أرسطو في هذا الجزء الذي يشار إليه من كتاب النفس العبارة اليونانية المقابلة لـ «العقل المنفعل»؛ لكنه لا يذكر «العقل الفاعل» صراحة. فنسب هذا إليه استنتاج من الشرح بحسب المعنى الذي يريدون فهمه من كلام أرسطو — أنظر تعليقاتنا على نص كتاب النفس فيما يلي.

يذكر جيلسون أن رسائل الإسكندر الأفروديسي والكندي والقارابي في العقل وكتاب النفس لابن سينا تكونان، في داخل مآثور فلسفي متواصل، سلسلة يكمل بعض أجزائها البعض الآخر، على نحو يسمح بتتبع التقدم في النظر الفلسفي المتجه إلى تكوين مذهب في العقل؛ وهو يجد عند القديس توما في كتابه الذي رد فيه على الوثنيين (Summa contra gentiles)<sup>(١)</sup>، في الكتاب الثاني، من الفصل التاسع والخمسين إلى الثامن والسبعين<sup>(٢)</sup>، مثلاً على العناية بهذه المادة المتقدمة وعلى نقدها والانتفاع بها، كما يجد عند اللاتينيين (فلاسفة العصور الوسطى في أوروبا)، في القرن الثالث عشر بل الرابع عشر، برهانا على الحيوية الباقية للآراء أو لصيغ التعبير التي أذاعها فلاسفة اليونان أو العرب الذين عاشوا قبل ذلك بقرون كثيرة.

ولما كان جيلسون يرى — بحق — أن نقطة البداية لهذا المآثور، الذي مرّ بفلاسفة العرب وشمل تياره رجالاً من كبار مفكري النصارى في العصور الوسطى، توجد عند أرسطو، بما نالت كل عبارة له من شرح وتفسير، فإنه يبدأ بتلخيص ما تضمنه النص المشهور في كتاب النفس، عن العقل، وهو في الفصل الخامس من الكتاب الثالث ص ٤٣٠ من سطر ١٠ إلى سطر ١٩، بحسب الطبعة القديمة لأكاديمية برلين:

١ — في النفس شيء هو بمثابة المادة، وشيء بمثابة الصورة، أو بعبارة أخرى: فيها عقل يقبل أن يصير كل شيء، وعقل يقدر على أن يحدث كل شيء.

٢ — هذا العقل القادر على إحداث كل شيء هو ملكة (habitus) أو كما في اليونانية (ὡς ἐν τῷ) = ملكة ما، كموجود ما، كحالة ما، كضرب ما من الموجود).

(١) وقد ترجمه إلى العربية الطران نعمة الله أبو كرم الماروني، بعنوان: «مجموعة الردود على الخوارج» — بيروت ١٩٣١.

(٢) هذا ما يذكره جيلسون، والأشبه أن الصواب هو من الفصل السابع والثلاثين فما بعده، لأن فكرة العقل في هذا الجزء الأخير هي محور الفصول.

٣ — نسبتة للمعقولات بالقوة ، إذ يجعلها معقولات بالفعل ، كنسبة النور إلى الألوان بالقوة ، إذ يجعلها ألواناً بالفعل (οἷον τὸ φῶς = مثله مثل النور) .

٤ — هو يمكن أن يوجد مستقلاً بذاته (χωριστός)<sup>(١)</sup> .

٥ — غير قابل للانفعال (ἀπαθής) = غير قابل للانفعال أو التأثر أو الفساد أو المرض أو لأن يناله شيء .

٦ — غير ممتزج (ἀμικτός) = غير مختلط بشيء = خالص ، بسيط ؟ .

٧ — هو ، من حيث الجوهر ، فعل (= بالفعل) τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια

(= هو من حيث الماهية (أو الوجود) [موجود] بالفعل)

٨ — غير مائت ، وأزلى (في مقابل الحادث) ، دائم (في مقابل الفاسد) :

ἀθάνατος καὶ αἰδίων

٩ — أما العقل المنفصل فهو ، على العكس من ذلك ، فاسد (φθαρτός)

(= فان) ولا يمكنه أن يفكر بدون الأول

ومع أنه لا بد أن جيلسون يعلم من غير شك أن كلام أرسطو في النص المتقدم يختص بالعقل الذي في النفس ، فإنه — متابعة للعالم Rodier في الغالب<sup>(٢)</sup> — يقول : « إتناو وضعنا هذا النص إلى جانب بعض المواضع من كتاب ما بعد

(١) معنى هذه الكلمة في اليونانية : المنفصل ، أو المفارق (بحسب الاصطلاح الفلسفي العربي) أو المجرد ؟ أو ما يقبل الانفصال ويمكن انفصاله أو مفارقتها . ويترجم جيلسون هذه الكلمة اليونانية بكلمة séparé الفرنسية التي لها المعنى الأول الذي ذكرناه . وهذا ، وإن كان أحد المعاني التي لا شك فيها للكلمة اليونانية ، فليس هو — في أغلب الظن — المقصود هنا ؛ لأن الكلام هنا عن العقل الذي في النفس ، فلا يمكن أن يقول أرسطو إنه في النفس ويقول في الوقت نفسه إنه مفارق ، منفصل . فالأرجح أن أرسطو يقصد من الكلمة أن العقل قابل لأن يكون مفارقاً مستقلاً عن البدن ، بدليل كلامه التالي بعد ذلك (راجع النص الكامل للكلام أرسطو فيما يلي) أو هو يقصد (بحسب معنى استعماله للكلمة في كتاب ما بعد الطبيعة وغيره) أن العقل قائم بذاته مستقل بوجوده لا يقوم وجوده بشيء آخر ، وبحسب هذا المعنى تكون الماديات والروحانيات موجودة بذاتها ، رغم الفرق بينها ، وهو أن الماديات متحركة ، والروحانيات غير متحركة — وهذا هو مذهب أرسطو ، في موضوع الطبيعة وما بعد الطبيعة على الولاء . (٢) أنظر بحث جيلسون المتقدم ذكره ص ٦ .

الطبيعة (١٠٧٢ ب سطر ١٤-٢١ و ١٠٧٤ ب<sup>(١)</sup> سطر ٢٨-٣٥) أو كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس (القسم السابع<sup>(٢)</sup> من الكتاب العاشر : ١١٧٧ ب سطر ٢٦-٣٤)<sup>(٣)</sup> ، لوصلنا بسهولة إلى هذه النتيجة : وهي أن العقل الفاعل الذي يتكلم عنه أرسطو ليس إلا الآلهة نفسه .

ولكن من الغريب أن جيلسون يريد أن يصل إلى هذه النتيجة من مقارنة نصوص ليس بينها علاقة وثيقة في الموضوع ولا تطابق تام في الصفات التي هي أساس للحكم الذي ينتهي إليه .

فما لا شك فيه أن أرسطو في الموضع الذي أشرنا إليه من كتاب النفس يتكلم عن العقل الذي في النفس الإنسانية ؛

أما في الأول من النصين اللذين يشير إليهما جيلسون من كتاب ما بعد الطبيعة ، فالكلام يدور حول صفات الحرك الأول : فهو — باختصار — واجب ، وخير ، ومبدأ أول ، وحياة كأحسن ما تتمتع به ، وفعليته لذة ، وهو يتعقل ذاته . ولما كان التعقل — في ذاته — أكبر لذة ، وكانت ذات الحرك الأول أكمل موضوع للفكر ، وكان يتعقل ذاته ، فإن لذته أكبر لذة ، لأنها أكمل تعقل لأكمل موضوع ، وهي دائمة لدوام الذات والموضوع ووحدهما .

وكذلك في النص الثاني يدور الكلام حول الحرك الأول ، وأنه واحد بالحد والعدد ، وأن التعقل أكثر الصفات المعروفة تحقيقاً لمعنى الألوهية ، وأن الحرك الأول لا يتعقل إلا ذاته ، لأنها الجوهر الأكمل ؛ ولو كان يتعقل غير ذاته ، لما كان متعقلاً للجوهر الأكمل ... الخ

أما في النص الذي يشير إليه العالم الفرنسي من كتاب الأخلاق ، فالكلام

(١) يذكر جيلسون الرقم دون الحرف الدال على الموضع الذي يقصده — ولمه يقصد ما حددنا .

(٢) لا السابع عشر كما يذكر جيلسون .

(٣) وبحسب الترجمة العربية لأستاذنا الكبير معالي أحمد لطفي السيد باشا ، الجزء الثاني

حول السعادة الإنسانية واختيار الإنسان لها بين اللذة أو الراحة والطمأنينة أو ممارسة السياسة ونحو ذلك . ولما كانت سعادة الإنسان هي الفعل المطابق للجزء الأفضل من طبيعته — أعنى العقل — فهي أجدر ما تتحقق في حياة التأمل الذى هو غاية ذاته .

« وإن مثل هذه الحياة ستكون أسمى من المستوى الإنسانى ؛ والإنسان لا ينالها بفضل إنسانيته بل بفضل شيء «إلهى» (أو قدسى كما يترجم أستاذاً لطفى باشا) ؛ وكما أن مثل هذا الشيء هو أسمى من طبيعته المركبة ، فكذلك فعله أسمى من مباشرة الأنواع الأخرى للفضيلة ؛ فإذا كان العقل شيئاً إلهياً بالقياس للإنسان ، فكذلك حياة العقل إلهية بالقياس إلى الحياة الإنسانية . »

ومن الواضح أن التقابل — فى ذهن أرسطو — إنما هو بين الإنسان ، من حيث هو طبيعة مركبة ، فيها عنصر مادي ، وبين الجزء الروحى العقل الذى فيه ، وأن الكلام عن الإنسان وحده ؛ وإذا كان أرسطو يصف الجزء الأفضل فى الإنسان — أعنى العقل — بأنه إلهى ، فليس فى هذا ما يبرر أن يكون هو الإله ؛ لأن صفة «الإلهى» تطلق عند اليونان على سبيل التوسع أحياناً ؛ فيوصف بها الشيء العجيب والشريف ، وغير العادى <sup>(١)</sup> . وبالرغم من أن اليونان كثيراً ما يستعملون الصفة ومعها أداة التعريف فى محل الاسم — حتى فى هذه الكلمة التى نحن بصددنا (τὸ θεῖον = الإلهى = الإله) فإن إطلاق صفة واحدة على شيئين بالاشتراك لا يدل على أنهما شيء واحد ، خصوصاً لأن الإله — عند أرسطو — لا يحل فى شيء ، ولا يتصل بشيء ، ولا يعلم غير ذاته ، ولا هو مركب بأى صورة من صور التركيب .

ومن البين أن الكلام فى معظم هذه النصوص لا صلة له بالكلام فى ماهية العقل الذى فى النفس ؛ وبذلك تسقط المشكلة التى تقوم بدون مبرر حول : هل العقل الذى فى النفس هو الإله أم لا — لاسيما أن من المعروف فى مذهب أرسطو

(١) فثلاً يرى أرسطو أن بعض الأجسام ، وهى الحية ، أكثر إلهية من البعض الآخر ،

أن الحرك الأول متعالٍ عن الكون ، مفارقٌ له ، لا علم له به ، وليس له من التأثير فى الكون إلا تحريكه إياه كذات معشوقة لهذا الكون .

ويشير جيلسون إلى ما وقع فيه قراء أرسطو من اليونان والعرب واللاتينيين من حيرة عند قراء كلام أرسطو فى كتاب النفس — وهى الحيرة التى لا يزال القارئون المحدثون يواجهونها ، رغم كل ما أفرغ لشرحها من جهود . والحقيقة أن هذه الحيرة كانت عند القدماء الذين لم يفهموا كلام أرسطو من طريق تحديد معنى الاصطلاحات والأفكار ، وهى إنما توجد عند المحدثين الذين ينظرون إلى كلامه من خلال منظار الشروح والتأويلات الماثورة ومنظار الترجمة اللاتينية لاصطلاحات أرسطو . أمامسألة : هل العقل المنفعل مادي جسماني ، أو مسألة معنى أن العقل مفارق ، والمسائل المتعلقة بالعقل الفاعل : ما معنى أنه ملكة أو فعل بذاته أو غير ممتزج — إلى آخر ما يذكره جيلسون من مشكلات ، فكلمها يمكن التغلب عليها ، لو نظرنا إلى كلام أرسطو وحده وبحسب اصطلاحه ومن طريق المفتاح التمثيلى الذى يضعه فى يدنا فى أول كلامه — وهذا ما سنعرض له فيما بعد .

\* \* \*

ينتقل جيلسون إلى الكلام عن نظرية الإسكندر الأفروديسى فى العقل ، معتبراً أن « نقطة البداية لأنظار العرب وأنظار مفكرى العصور الوسطى فى العقل توجد عند الإسكندر ؛ وأنه ، بما نال مذهبه من تفسير أو من تغيير معالنه عند الحاجة ، هو الذى كوّن القالب الذى حاولت النظريات التالية — على حظوظ متفاوتة من النجاح — أن تتخذ مكانها فيه » (ص ٧) ؛ ويبين جيلسون رأى الإسكندر ، مميّزاً بينه وبين رأى أستاذه أرسطوكليس Aristoclès .

أما أرسطوكليس فهو — كما يحكى الإسكندر — يقول إن أرسطو قال بالعقل الفاعل بدليل تمثيله (أى أرسطو) العقل بالحس : لا بد فى الإحساس (١) من منفعل ، هو الذات الحاس ، و (٢) من فاعل ، هو الشيء المحسوس ، و (٣) من شيء يتولد بواسطتهما ، هو الإحساس نفسه ؛ وكذلك فى التعقل : لا بد من (١) عقل هيولانى (وهو يقابل الحاس) ، و (٢) من عقل فاعل ، هو بالفعل ، ومهمته

تجريد الصور من الماديات وجعلها معقولة وإخراج العقل الهولاني من القوة إلى الفعل (وهو يقابل الشيء المحسوس) ، و (٣) من امتلاك المعقولات بواسطة عقلنا (وهو ما يقابل الإحساس) — هذا هو ما يقتضيه مذهب أرسطو ، في رأى أرسطوكليس .

ولا يرى جيلسون فرقا بين أرسطوكليس وتلميذه الإسكندر — كما سيتبين مذهبه فيما يلي — إلا عند بيان العقل بالملكة وعلاقته بالعقل الفاعل : فمن جهة يوجد في التعقل فعلٌ إيجابي ، على حين أن الإحساس انفعالٌ فحسب . ومن جهة أخرى يمكن السؤال : أى جزء من الفعل يبقى للإنسان ولعقله سوى الملكة (habitus) التي تولدت فيه بالعقل الفاعل ؟ فأى شيء تقابل وكيف نشأت ؟

في رأى أرسطوكليس — بحسب حكاية الإسكندر — توجد علاقة تعاون بين العقل الفاعل وعقلنا ؛ فالأول عقلٌ بطبيعته ، وهو يضع في عقلنا الملكة التي تجعله قادراً على تعقل المعقولات . ولهم العلاقة بين هذا التعقل المتولد فينا وبين العقل الفاعل من جهة ، وبين عقلنا من جهة أخرى مثل أرسطوكليس بالضوء والأشياء التي يكشفها . فالضوء هو في الحقيقة الذي يحدث الرؤية بالفعل ، وهو بذلك يرى نفسه ، كما ترى الأشياء التي يرىنا إياها ، كالألوان مثلاً . كذلك العقل الفاعل هو سبب فعل التعقل الذي يحدث فينا ، وهو نفسه يعقل أيضاً ؛ غير أنه لا يصير بذلك عقلاً ، لأنه عقل بطبيعته من قبل ؛ لكن لما كان يفعل في موضوع ملائم لكي يكتمله ، فإن المعقولات ، من هذا الوجه ، فعلٌ له ؛ وهو بإحداثها لا يفعل قط ، بل يزداد ثروة ويسير إلى كماله ، بمعنى ما .

غير أن ههنا صعوبة : العقل الفاعل غير منفعل ، ولكنه متصل بالجسم المتمكن في المكان ؛ وهذا ربما يجعله خاضعاً للحركة والانفعال . وقد أراد أرسطوكليس أن يتفادى ذلك بأن رجع إلى رأى أصله رواقى ، فتصور علاقة العقل الفاعل بالمادة التي يفعل فيها علاقة الاختلاط (أو التداخل) التام — كما عند الرواقيين في بيان العلاقة بين الروح والبدن مثلاً — فهو لا يحتاج إلى حركة ،

بل يكون حاضراً في كل جزء . وبالفعل دائماً وفاعلاً دائماً ؛ وإذن يكون العقل الهولاني جسماً ، وهذا ما ليس عند الإسكندر .

فالتعقل فعلٌ للعقل الفاعل الذي يستعمل المادة ويفعل فيها ، وهى هنا العقل الهولاني . فعقلنا مركب من شيء بالقوة هو بمثابة آلة للعقل الإلهي ومن فعل العقل الفاعل ؛ ولولا فعلية العقل الفاعل أو إمكان البدن ، لاستحال الفكر ؛ فالبدن الإنسانى مزيج سعيد ، العقل الفاعل حاضره من أول الأمر ، لكن لا فعلية العقل الفاعل ولا عدم موته مرتبطان بمصير البدن ، بل العقل الفاعل مستقل ؛ وهو قد يفعل بواسطة آلة عقلنا الهولاني ، وعند ذلك يقال إنه عقلنا ، وإننا نفكر ؛ وهو قد لا يفعل بواسطة عقلنا . ولكنه لا يزال بالفعل ، وهو عقل إلهي ، ويمكنه أن يتعقل بواسطة عقلنا أو بدونه — كالصانع الذي قد يصنع بالآلات التي تعطى له أو بدونها — وإن فسد البدن ، بقي هو كما هو<sup>(١)</sup> .

إما الإسكندر الأفروديسي (الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثاني والنصف الأول من القرن الثالث بعد الميلاد) فقد تكلم عن العقل في كتابه « في النفس » (περὶ ψυχῆς) ؛ وقد تُرجم إلى اللاتينية قسمٌ منه في رسالة مستقلة ، بعنوان : في العقل والمعقول (De intellectu et intellecto) . والعقل عنده ثلاثة أقسام<sup>(٢)</sup> :

١ — عقل هولاني (νοῦς ὑλικός = intellectus materialis) ،

(١) هذا كله حكاية لمذهب أرسطوكليس ، كما بينه جيلسون — معتمداً على حكاية الإسكندر لمذهب أستاذه — فالمهدة في بيان المسألة على العلامة الفرنسى .

(٢) يخالف جيلسون رأى الأستاذ Bréhier في اعتباره أن الإسكندر قسم العقل تقسيماً وباعياً : (١) العقل بالقوة أو الهولاني ، (٢) العقل المكتسب (لا بمعنى المستفاد adeptus بل بمعنى بالملكة in habitu) ، (٣) العقل بالفعل أى التعقل الفعلي الذي تسكون فيه الذات عين موضوعها ، (٤) العقل الفاعل ، وهو الله . يرى جيلسون أن في هذا تدقيقاً أبعد مما ذهب إليه الإسكندر ، لأنه دائماً يربط بين ٢ ، ٣ ، ويقول إن العقل عند أرسطو ثلاثة أقسام .

وهو — بحسب نصوص الرسالة — بالقوة ، لأن كلمة *materia* (مادة) و *potentia* (قوة) مترادفتان ؛ فهو ليس جسمانياً ، بل هو — لأنه بالقوة ويمكن أن يصير بالفعل — شبيهٌ بالهيولى التى هى بمثابة استعداد ، والتى تقبل أن تصير كلَّ شيء .

٢ — عقل يعقل ، وله ملكة لكى يعقل = *intellectus qui intelligit* ؛ أو : *et habet habitum ut intelligat* = *voûς καὶ ἔξις* = عقل بحسب الملكة (أو العادة أو الفعل أو الحالة الوجودية الثابتة بذاتها<sup>(١)</sup>) .

وهذا العقل يعقل ؛ فهو ليس بالقوة ، بل قد صار بالفعل ، وله ملكة لمباشرة التعقل . فإذا كان الأول أشبه باستعداد للمهنة مثلاً ، فإن الثانى معرفةٌ واستعمالٌ لها عند الضرورة . وهما ليسا كائنين متمايزين ، بل هما شيء واحدٌ ، قد انتقل من القوة إلى الفعل بواسطة المعرفة وملكة التعقل .

٣ — عقل فاعل = *intelligencia agens* ، أو باليونانية *voûς ποιητικός* ؛ وهذا العقل هو بالفعل ، وهو غير هيولانى ، وطبيعته معقولة خالصة ، فهو ليس جزءاً من نفسنا ، ولا قوة من قواها ، بل هو فاعل خارجى ، يمنح عقلنا معقوليته والصورَ معقوليتها ؛ ونسبته إلى العقل الذى فى النفس كنسبة الضوء للعين ؛ أما وجه الحاجة إليه فهو أنه لحصول المعرفة لا بد من عقل يتقبل صورة ، ومن صورة تقبل أن تُعرف لهذا العقل ؛ وبدون هذين يبقى العقلُ بالقوة ، أو تبقى الصورة غير معروفة ؛ فلا بد أن تصبح الصورة فيه معقولة بالفعل ، يعنى أن تصير عقلاً بالفعل الذى به يتعقل العقلُ معقولاته . هذا لا يمكن أن يتم من جهة العقل الهيولانى وحده ، لأنه قوةٌ صرفة (بالقوة فقط) ، فلا يستطيع بذاته أن يصير بالفعل ؛ وهو لا يمكن أن يتم من جهة العقل بحسب الملكة وحده ، لأن هذه هى حالة الفعل التى تحتاج إلى تعليل ؛ ولا يمكن أخيراً أن يتم من جهة الصورة المعقولة وحدها ، لأنها ما دامت فى المادة فهى لا تكون معقولة إلا بالقوة ؛ فلا بد بالضرورة من عقل يحدث الاتحاد بين العقل والمعقول ، فيُخرج العقل من حالة

(١) كل هذه المعانى تحتلها الكلمة اليونانية .

القوة إلى حالة الفعل ، والصورة المادية من حالة المعقولة بالقوة إلى حالة المعقولة بالفعل . هذا العقل ، عند الإسكندر ، هو ما يسمى فى تراجم العصور الوسطى بالعقل الفاعل — وهو عنده الإله نفسه :

هذا العقل الفاعل يُسمى ، فى الترجمة اللاتينية لرسالة الإسكندر ، العقل المستفاد (*intellectus adeptus*) أو العقل — المستفاد الفاعل (*intellectus adeptus agens*) . وهذه التسمية ترجمة لكلمة *θύραθεν* التى فى الأصل اليونانى للإسكندر ، ومعناها : فى الخارج أو من الخارج أو الخارجى . ويرى جيلسون أن الترجمة اللاتينية للكلمة اليونانية الأصلية ليس لها أساس صحيح — وهى تعارض وصف العقل الفاعل بأنه مفارق — وأن سوء الترجمة أحدث اضطراباً وخطأً ، وأوحى بالقول بعقل رابع بين العقل الفاعل والعقل الذى بالملكة للربط بينهما ، وهو العقل المستفاد الذى صار فيما بعد عقلاً مستقلاً . ويقول العلامة نفسه إن اسم أرسطوكليس خلط باسم أرسطوطاليس فى النص اليونانى الأصل للإسكندر ، ودخل هذا الخلط فى الترجمات العربية واللاتينية ، فكان ذلك سبباً فى أن نُسبت لأرسطو نظرية فى العقل لا مسئول عنها إلا أستاذ الإسكندر ، يعنى أرسطوكليس .

وهكذا وصل ما فى رسالة *De intellectu* للإسكندر إلى فلاسفة العصور الوسطى الأوروبيين مضطرباً ، بسبب الخلط بين آراء أرسطوكليس وأرسطو أولاً ، وبسبب ضروب التناقض وكثرة الفجوات التى امتلأت منها الترجمات اللاتينية ثانياً ؛ وإذا كان جيلسون (ص ١٣) يذهب إلى أن « مترجمى أرسطو من العرب قد أحلوا محل العقل [الفاعل] الذى يتكلم عنه ، عقلاً مقارقاً »<sup>(١)</sup> ، فهو

(١) ربما يقصد جيلسون العقل الذى يعنيه الكندى بقوله : العقل الأول الذى بالفعل أو العقل الذى يسميه الفارابى فى رسالة العقل بالعقل الفعال ؛ وهذا الأخير هو الأقرب للمقصود ، لأن العقل الذى يعنيه الكندى هو الذى يعنيه أرسطو بالعقل الأول ، المحرك الأول ، العلة الأولى — ويجب ألا ننسى أن الكندى يتكلم عن معانى العقل عند أرسطو . ومن البين — كما سنرى فيما بعد عند التعليق على نص كتاب النفس — أن هذا العقل لا شأن له بالعقل الفاعل الذى يتكلم عنه أرسطو فى كتاب النفس . أما بالنسبة للفارابى فلا بد من بحث المسألة من وجه آخر .

يقول (ص ١٩) إن الترجمة اللاتينية لرسالة الإسكندر في العقل، بسبب مجيء الترجمة العربية بينها وبين الأصل اليوناني، نسبت للإسكندر عبارات وآراء ليست له، بل هي لترجمته العرب<sup>(١)</sup> : «فالعقل الفاعل (intellectus agens)، وهو الله عند الإسكندر، يصير العقل الفعال (intelligencia agens) عند العرب، وهو جوهرٌ مفارق متميز عن الله وعن الإنسان في وقت معاً؛ ومن جهة أخرى فإن العقل الفاعل عند الإسكندر يوصف في الترجمة اللاتينية بأنه المستفاد (adeptus) وهو اللفظ الذي يقابل، كما تقدم، كلمة θύραθεν اليونانية، التي يظهر أنها (في رأى جيلسون) لا تدل، عند الإسكندر، فيما يتعلق بالعقل الذي يتكلم عنه، إلا على وصفه بأنه خارجي بالمعنى المطلق».

أما كلمة المستفاد فلا يقابلها إلا كلمة επίκτητος اليونانية. وإذا كان تزيلر (Zeller) يرى أن المصدر المباشر للعقل المستفاد (intellectus adquisitus) عند العرب وعند فلاسفة العصور الوسطى الأوروبيين هو الـ νοῦς ἐπίκτητος أى العقل المكتسب أو المستفاد، عند الإسكندر، فإن جيلسون يرى أن دون ذلك صعوبات: أولاًها أن المقابل اللاتيني «للعقل المستفاد» يتكرر مراراً في الترجمة اللاتينية لرسالة العقل للإسكندر، على حين أن العبارة اليونانية المقابلة «للعقل المكتسب أو المستفاد» لا توجد في الأصل اليوناني قط. هذا إلى أن كلمة

(١) لعل المقصود من كلام جيلسون هو أن الإسكندر في رسالته الأصلية باللغة اليونانية يصف العقل الفاعل بأنه الخارجي؛ وعند العرب فكرة العقل الفعال أو المستفاد، وهذا كان له أثر في الترجمة اللاتينية للإسكندر. ولنلاحظ أولاً أن جيلسون لم يذكر شاهداً يثبت به أن العرب ترجوا رسالة الإسكندر التي يتكلم عنها، ليكون ذلك توطئة لإثبات أن العرب نسبوا للإسكندر ما ليس له؛ وثانياً أن العقل الفعال عند الفارابي لا يحل محل العقل الفاعل الذي هو الآلهة، عند الإسكندر. بل هو أول رتبة من العقول العليا، بحسب مذهب الصدور؛ وثالثاً أن العقل المستفاد عند الكندي — كما سنرى — هو العقل بالفعل بعد حصول المقولات الكلية فيه، وهو عند الفارابي مرتبة من مراتب العقل التي للعقل الإنساني (انظر هامش ص ٣٢٩ مما يلي). وأخيراً فإذا كان المترجمون اللاتينيون قد أخطأوا في ترجمة لفظ يوناني إلى لغتهم وفي فهم المعنى المقصود منه — لأنه ليس العرب هم الذين ترجموا الإسكندر إلى اللاتينية — فلا معنى لإثارة كل هذه المشكلات، إذا كانت المفهومات متباعدة على هذا النحو الذي ذكرناه. انظر مناقشتنا لرأى جيلسون فيما يتعلق بأخذ الكندي عن الإسكندر، فيما يلي.

(adeptus) هي الترجمة اللاتينية لكلمة θύραθεν (= الخارجي) التي في الأصل اليوناني، لا لكلمة επίκτητος (المكتسب أو المستفاد). وإثباته وإن كان يمكن الرد على هذا بأن الإسكندر في رسالة أخرى استعمل عبارة العقل المستفاد وأنه يجوز أن العرب قد أخذوها عن هذا الموضع ونقلوها إلى رسالة «في العقل»، فإن جيلسون يقول إنه حتى مع فرض أن العرب عرفوا هذا الموضع فلا يمكن أن يستطيعوا أن يأخذوا منه ما يزعم البعض أنهم قد استنتجوه؛ «فالعقل المستفاد الذي يتكلم عنه الإسكندر في هذا الموضوع ليس إلا العقل بحسب الملكة، منظوراً إليه بعد أن حصله العقل الهولاني؛ والنصوص لا تسمح بشك في هذا». أما العقل الفاعل الذي يتكلم عنه الإسكندر فهو دائماً θύραθεν و έξωθεν (= خارجي، من الخارج)؛ لكن الترجمة اللاتينية عند ما تعبر عن ذلك بكلمة (adeptus) (= المستفاد)<sup>(١)</sup> تقصد العقل الفاعل المفارق، وهذا لا شأن له بما يسميه الإسكندر العقل المكتسب؛ فإن هذا ليس مفارقاً، وليس سوى عقلنا بعد أن صار بالفعل؛ وإذن فالعقل المكتسب في الموضع الوحيد الذي يذكره الإسكندر فيه لا يقابل، في نظر جيلسون، العقل المستفاد عند العرب، وهذا العقل، في كل المواضع التي يتكلم العرب عنه، يقابل شيئاً يشبه العقل الفاعل عند الإسكندر أكثر مما يشبه عقلنا نحن<sup>(٢)</sup>. وينتهي جيلسون إلى نتيجة ضرورية، في نظره، وهي أنه بدلاً من أن نقول مع تزيلر إن أصل العقل المستفاد عند العرب يرجع إلى الإسكندر، نقول إننا أمام العقل المستفاد كأنتا أمام جسم غريب أدخله المترجمون العرب في نص الإسكندر<sup>(٣)</sup>؛ والذي تركه الإسكندر هو تقسيم ثلاثي

(١) انظر تفسيرنا لمعنى العقل المستفاد الكندي، فيما بعد، فلعلنا أن نوضح ما يقصده فلاسفة العصور الوسطى.

(٢) أقول: والنصوص عند الكندي والفارابي تثبت عكس هذا تماماً.

(٣) وهذا مجرد زعم، وهو يحتاج إلى دليل من نص رسالة الإسكندر في ترجمتها العربية؛ وهو لتعليق خطأ، وقع فيه اللاتينيون. ولم يذكر جيلسون أن اللاتينيين ترجموا الإسكندر عن العربية، إذا فرضنا صحة زعمه فيما يتعلق بتعديل العرب لمذهب الإسكندر، وجيلسون يغفل جميع الفلاسفة والمذاهب التي كان يجوز أن لها شأن في تكوين نظرية العقل عند العرب.

للعقل؛ ويرى جيلسون أخيراً أن العرب ، عند ما ترجموا رسالة الاسكندر ، صبغوا آراءه بالصبغة العربية ، وتضاعف العقل الفاعل عندهم إلى عقل مستفاد وعقل فاعل — وهكذا مهد السبيل أمام فكرة يجب التماس أصلها عند الفارابي<sup>(١)</sup>.

ويقول جيلسون إننا لو أضفنا إلى ما تقدم أن العقل الذي يعقل وله ملكة لكي يعقل ، عند الاسكندر ، كان يتضمن عقليين متميزين ، فإننا نرى أن تقسيم الإسكندر الثلاثي كأنه كان ينزع من نفسه إلى أن يتحول إلى تقسيم ذي خمسة أجزاء :

(١) يجب أن نلاحظ أن الفارابي يصرح في أول رسالته في العقل أن « اسم العقل يقال على أنحاء كثيرة » ؛ وإذن فليس كل استعمال لكلمة العقل يقتضي بوجود عقل هو ذات مستقلة ، بل قد تتكلم طوائف مختلفة من المفكرين عن العقل الواحد ، كل بحسب مذهبه ؛ فالاختلاف إنما هو في تصور الشيء الواحد . وكذلك المفكر الواحد قد يتكلم في مواضع مختلفة عن العقل بحسب ما يقتضيه المقام أو ناحية الفعل أو الوظيفة أو الدرجة في عملية التعقل . فالعقل المستفاد ليس ، عند الفارابي ، عقلاً مفارقاً ، بل هو العقل الإنساني نفسه ، وإذا عقل الصور المعقولة بعد أن صار عقلاً بالفعل ، وذلك من حيث أن تلك الصور معقولة له ؛ فهو إدراك العقل لذاته ، من حيث هو صورة مجردة ، قد عقلت المعقولات ، فتصورت بها ؛ فهو مرتبة في التعقل في حدود ميدان الإنسان ، وإن كانت تجعل العقل الإنساني في مكان معين بين صور الموجودات . ومراتب التعقل الإنساني التي أعلاها مرتبة العقل المستفاد تكون سلسلة متصاعدة متداخلة الحلقات — راجع ص ٢٠ ، ٢١ — ٢٢ ، ٢٣ ، ٣١ من رسالة الفارابي في العقل طبعة بيروت ١٩٣٨ .

أما فيما يتعلق بالعقل الفعال عند الفارابي ، فنحن نجدنا أمام مذهب أرسطو في كتاب النفس . ويفسره الفارابي ويسبغ عليه صبغة من المذهب الأفلاطوني الجديد . وهو عقل مفارق ومبدأ فاعل مؤثر في العقل الإنساني وفي غيره ، ولكنه ليس المبدأ الأول لجميع الموجودات ( ص ٢٧ ، ٣٣ — ٣٤ ) ؛ لأن المبدأ الأول هو الإله نفسه ، ويقول الفارابي ( ص ٣٥ — ٣٦ ) إنه هو العقل الذي يذكره أرسطو في مقالة اللام . من كتاب ما بعد الطبيعة . وإذن فما يقوله الفارابي عن العقل ، من هذا الوجه ، يعبر عن مذهب أرسطو في ثوب من الأفلاطونية الحديثة : العقل الفعال هو أول العقول المفارقة بحسب مذهب الصدور ؛ وهي ، بحسب هذا المذهب ، مراتب بعضها فوق بعض ؛ وفي أعلاها المبدأ الأول « الذي هو العقل الأول ، والموجود الأول ، والواحد الأول ، والحق الأول » ، الذي صدرت عنه العقول الأخرى في مراتب متدرجة ( ص ٣٥ — ٣٦ ) . أما العقل المستفاد فهو ، كما تقدم ، العقل الإنساني في المرتبة العليا التي يمكن أن يصل إليها الإنسان في التعقل . وإذن فأين انقسام العقل الفاعل عند الإسكندر ، بل أين مذهب الإسكندر في هذا كله ؟

- ١ — العقل الهبولاني
- ٢ — العقل الذي يعقل وله ملكة :

- ٢ — عقل بالفعل
- ٣ — عقل بالملكة

٣ — العقل الفعال :

- ٤ — عقل مستفاد
- ٥ — عقل فاعل

ويقرر العلامة الفرنسي أخيراً أن الترجمة اللاتينية لرسالة الإسكندر تقتضي أن هذا التطور ، فيما يتعلق بجعل العقل الفاعل عقليين ، كان قد وقع ، لأنه أثر في فهم النص اليوناني وتفسيره . ثم يقول إن هذا التطور تم عند الكندي والفارابي .

حتى إذا وصل جيلسون إلى الكلام عن الكندي حاول أن يثبت أن نظرية الكندي في العقل وتقسيمه له يرجعان للإسكندر الأفروديسي .

فإذا وجد أن الكندي يقسم العقل تقسيماً رباعياً ، رأى أن العقل الرابع — الذي يسميه الكندي الظاهر ، ويسمى في الترجمة اللاتينية تسمية ترجمتها : المبين أو المظهر<sup>(١)</sup> — وإن كان لا مقابل له عند الإسكندر ، قليل الشأن ، بحيث لا ينبغي عليه فرق بين تقسيم الكندي وتقسيم الفيلسوف اليوناني ؛ وذلك أن الكندي ، في رأى جيلسون ، يقصد بعبارة العقل الظاهر « ملكة للعقل بمعناه الصحيح أقل مما يقصد الإظهار أو الإعلام الخارجي بما قد أدركه عقلنا من قبل ؛ فهو في الحقيقة ليس ، في جملة ، إلا الفعل الذي به ينقل العقل ما يعقله إلى عقل آخر »<sup>(٢)</sup> ( ص ٢٣ ) .

وإذا وجد جيلسون أن تسمية العقول الثلاثة الأولى عند الكندي لا تطابق التسمية التي جرى عليها الإسكندر ، حاول أن يبين ، رغم هذا ، أن المقصود

(١) راجع أول الرسالة فيما بعد .

(٢) هذا تأويل من جانب جيلسون ، ليس له سند صريح من كلام الكندي .

بالأسماء شيء واحد : فالعقل الذي بالقوة في النفس هو عند الكندي ، جزء منها . والإسكندر يسميه تسمية فنية بقوله : « العقل الهولاني » . وهذه التسمية ، في نظر جيلسون ، تميز تقسيم الاسكندر ، ولا توجد عند الكندي <sup>(١)</sup> ؛ غير أن جيلسون يلاحظ — كما تقدم (ص ٣٢٢) أن معنى الهولانية التي يتكلم عنها الاسكندر هو معنى كون العقل بالقوة ، وينتهي إلى أن المقصود عند الفيلسوفين واحد ؛ ولكن رأى جيلسون كان يكون أقوى سنداً ، لو أنه أثبت أن التسميتين ، عند الكندي أيضاً ، تشيران إلى نفس المعنى .

ويجد جيلسون تطابقاً بين الكندي والاسكندر ، إذا نظرنا في كيف يتصور الكندي فعل التعقل : المعرفة هي تعقل صورة بفعل العقل ؛ وللصور نحوان من الوجود : فبعضها محسوسة ، لها مادة ، فهي تقع تحت الحس ؛ والأخرى معقولة ، ليس لها مادة ، فهي تقع تحت العقل ، وتقابل الأنواع والأجناس .

ولكي يمكن أن نتصور تعقل صورة بواسطة العقل ، فلا بد أن يكون العقل أولاً قادراً على تعقلها وأن يتقبلها بعد ذلك ؛ وهو في الحالة الأولى يسمى عقلاً بالقوة ، وفي الحالة الثانية يسمى عقلاً بالفعل . ولكن ما نوع هذا التقبل ؟ إن قبول النفس للصورة ليس كدخول شيء في وعاء ، ولا كقبول الشمع لما ينطبع فيه ؛ فهذا لا ينطبق إلا على الأشياء المادية الجسمية ؛ وحتى فيما يتعلق بقبول النفس للصور الحسية لا تكون الصور المحسوسة في النفس مغايرة للنفس ، بل تكون هي والنفس شيئاً واحداً بواسطة الفعل الذي يتقبلها . وهذا يكون أخرى بالصورة المعقولة ؛ فالعقل والمعقول هنا شيء واحد .

وهنا تعرض مشكلة هي : كيف يضير العقل والمعقول بالقوة عقلاً أو معقولاً بالفعل ؟ يقول جيلسون إن الكندي ، لكي يحل هذه المشكلة ، أدخل فكرة العقل الفاعل . وبالرغم من أن العلامة القرني يعترف أن ما يقوله الكندي عن هذا العقل أقل وضوحاً وتميزاً مما يقوله الاسكندر ، فهو لا يشك في أن رأيهما

(١) ولو كان الكندي يتقل عن الاسكندر فلماذا لم يستعمل اصطلاحاته استعمالاً

في هذه النقطة واحد : الكندي يسميه العقل الأول ، علة جميع المعقولات — وذلك خلافاً للعقل الثاني الذي هو بالقوة للنفس — ويسميه بعبارة غريبة هي : « نوعية الأشياء » <sup>(١)</sup> . ويقول جيلسون (ص ٢٥) إن الكندي « ربما يقصد بذلك صورة بريئة من كل هيولى ، كما تكون الصورة النوعية المتحققة » <sup>(٢)</sup> ؛ والكندي يضيف إلى ذلك أنه بالفعل دائماً <sup>(٣)</sup> ، وهذا هو الذي يجعله قادراً على إخراج النفس من القوة إلى الفعل ، بأن يهبها الفعلية المعقولة التي التي هي قادرة على قبولها . وبعد أن يقرر جيلسون أن الكندي يؤكّد أن هذا العقل مفارق ، ينتهي إلى أنه « يوجد تقابل بين العقل الهولاني عند الاسكندر والعقل بالقوة عند الكندي من جهة ، وبين العقل المفارق عند الاسكندر والعقل الفاعل عند الكندي من جهة أخرى » .

يبقى بعد هذا أن نعرف : هل يمكن أن يوجد عند الكندي مقابل للعقل الذي له ملكة ؟ يقول جيلسون إن هذا العقل موجود عند الكندي بدليل استعماله مثلاً « لا يترك مجالاً للشك في التقابل الدقيق بين المفاهيم في كلا المذهبين . فالعقل الثالث عند الكندي هو العقل الذي خرج في النفس من

(١) إن قول الكندي : « الذي هو نوعية الأشياء التي بالفعل أبداً » يجوز أن يعود على العقل المستفاد ، رغم الفاصل بين جملة الصلة وبين ما تعود عليه ؛ ومثل هذا كثير الوقوع في رسائل الكندي . والعقل المستفاد يسمى مستفاداً ، لأنه وما فيه معلول للعقل الأول الذي هو علة العقول جميعاً والذي ، وإن كان هو العلة الأولى ، فهو في — تصور الكندي — الفاعل الأول لكل شيء . والعقل المستفاد هو ، عند الكندي ، العقل الإنساني الذي قد صار بالفعل بفضل امتلاكه للمعقولات الكلية . وهذا التفسير يجد ما يؤيده في كلام الكندي عن العقل المستفاد في كتاب الفلسفة الأولى (ص ١٥٥ مما تقدم) تأييداً لا يدع مجالاً للنزاع . ولعل الترجمة اللاتينية لرساله الكندي هي التي أضلت جيلسون ، فجعلته يحسب أن عبارة : « الذي هو نوعية الأشياء » تعود على العقل الأول ؛ وهذا ظن خاطيء ، لأن العقل عند الكندي هو العقل الأول الذي هو العلة الأولى عند أرسطو — هذا إلى أن وصف هذا العقل الأول بما يريد جيلسون أن يجعله وصفاً له غير موجود عند أرسطو ولا هو موجود عند أحد من فلاسفة العرب .

(٢) هذه ، عند الكندي ، هي صفة العقل الإنساني بالمعنى المطلق .

(٣) هذه هي صفة العقل الأول .

« القوة إلى الفعل »<sup>(١)</sup>؛ والمقصود، في رأى جيلسون، أنه للنفس، وأنه هو « العقل المستفاد للنفس من العقل الأول »<sup>(٢)</sup> ويعتبر هذا العلامة الفرنسية أن العبارة القاضية المضطربة التي يستعملها الكندي لا تكاد تخفى أن جوهر ما يقصده هو الاستعداد للخروج من القوة إلى الفعل، وأن هذا هو بالضبط الملكة (habitus) عند الاسكندر». ويلاحظ جيلسون أخيراً أن الكندي يصف هذا العقل بأنه « قُنيّةٌ للنفس »، قد اقتنته وصار موجوداً فيها، كالكتابة التي قد اقتناها الكاتب وثبتت في نفسه، وأن هذا المثال الذي يذكره فيلسوف العرب يقابل المقارنة التي يعقدها الاسكندر بين امتلاك الإنسان للعقل بالملكة وامتلاكه لمهنة ما؛ ويذكر جيلسون هنا النص اللاتيني للاسكندر؛ وهو يشبه، في الحقيقة، كلام الكندي.

وهكذا يجد جيلسون أن رسالة الكندي المختصرة لا تحتوى على شيء إلا وهو موجود في رسالة الاسكندر — عدا العقل الظاهر الذي ليس له شأن جوهرى — وأن عند الكندي العقل بالقوة بملكته، والعقل الفاعل الذي يقوم بدوره في جعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل، ويرى أن « المفهومات قد أضعفت، كأن الكندي قد وجد صعوبة في فهمها جيداً، ولكنها لم تصل إلى الحد الذي يجعل تعرفها مستحيلاً، بشرط أن نبخثها عن كُتب وهي ستبرز واضحة عند الفارابى.

على أن جيلسون يستدرك على هذا كله بأن يقول إنه إذا صح أن الأفكار الأساسية في رسالة الكندي تواصل أفكار الاسكندر، فإن هذا ليس بدون تحوير عميق لها: أولاً: واضح أن اصطلاح الكندي في الترجمة اللاتينية يشبه ما عند الاسكندر في الترجمة اللاتينية أكثر مما في الأصل اليونانى؛ والكندى يسمى عقله: intelligencia<sup>(٣)</sup>، وهذا يدل على أن تحول العقل الإلهى

(١) أنظر نص رسالة الكندي، فيما يلى.

(٢) بحث جيلسون، ص ٢٥.

(٣) يعنى عقل مفارق؛ لكن ليس الكندي هو الذى استعمل هذه الكلمة اللاتينية، بل المستول عن ذلك هو مترجم الكندي إلى اللاتينية.

الفاعل عند الاسكندر، إلى جوهر مفارق متوسط بين الله وبيننا كان قد تم<sup>(١)</sup>؛ وليس ثم أى شك في أن intelligencia عند الكندي وخلفه كان له أثر في ترجمة رسالة الاسكندر، وهو الذى حل محل νοῦς عند الفيلسوف اليونانى<sup>(٢)</sup>. ومن الواضح أنه في أثناء التطور صار للعقل المستفاد هنا معنى محدد، بعد أن صار في الترجمة اللاتينية للاسكندر يطلق على νοῦς θύραθεν (= العقل الخارجى، أو العقل الذى من الخارج) إطلاقاً خاطئاً، جعل الناس لا يستطيعون أن يجدوا له معنى. والعقل المستفاد عند الكندي هو الصورة المعقولة التي لا هيولى لها ولا فنطاسيا، وهو مستفاد للنفس من العقل الأول<sup>(٣)</sup>.

ويقرر جيلسون أخيراً أنه يحق للباحث أن يعتقد أن هذا العقل المستفاد، بعد أن كونه العرب، أثر في نفس الاسكندر تأثيراً رجعياً؛ فقد أراد أحد المترجمين أو الشراح أن يجد له مكاناً في مذهب الفيلسوف اليونانى؛ فجعل من العقل الفاعل عقلاً، وهذا العقل الفاعل كان يسمى عند الاسكندر باسمين: θύραθεν وἐξώθεν؛ فترك الاصطلاح الأول للاسكندر، وجعل من الثانى عقل آخر تُرجم بالمستفاد<sup>(٤)</sup>.

\* \* \*

(١) تبين فيما تقدم أن العقل الفاعل عند الكندي هو العقل الأول عند أرسطو، أما عن الفارابى فالقول بالعقل أفعال جزء من مذهب الصدور.

(٢) ولكن لو صح أن مترجم الاسكندر إلى اللاتينية تأثروا بالعرب فلماذا أخطأوا في فهمه وفهم العرب إلى هذا الحد. إن رأى جيلسون كان يكون صحيحاً لو أنه ليس عند العرب إلى جانب العقل الفاعل عقول أخرى والعقل الإلهى أيضاً.

(٣) أنظر هامش رقم ١ ص ٣٢٩ مما تقدم، وراجع معنى العقل المستفاد عند الكندي، فيما يلى.

(٤) لكن أين الأصل العربى لرسالة الاسكندر لئلا نرى الدليل على أن العرب أدخلوا في مذهب الاسكندر عنصراً ليس عنده. والحق أن تحليل جيلسون لنشأة فكرة العقل المستفاد على هذا النحو تحليل سطحي تعسقى.

بعد هذا العرض الطويل الذي قصدنا أن نذكر فيه أهم ما يقوله جيلسون في الموضوع الذي نحن بصدده ، وذلك لمعرفة بعض الآراء لقيمتها في ذاتها ولما تسمح به من مقارنة تبين لنا مقدار انطباق كلام الكندي على مذهب الإسكندر أو أرسطو ، يحسن أن نلخص النقط الأساسية التي نريد أن تناقشها .

أما فيما يتعلق بغموض نص أرسطو وبمسألة أن العقل الفاعل الذي يتكلم عنه هو الإله ذاته ، وكذلك صفات العقل الفاعل ، فقد أشرنا إليها فيما تقدم (ص ٣١٦ فما بعدها) . ولنتقرر هنا أن الغموض في مذهب أرسطو ليس في مسألة العقل الإنساني بوجه عام ، ولا في هويته (أهو الإله أو غيره) بقدر ما هو في الحقيقة في أنواع هذا العقل ، أو في خلوده ، وفي علاقته بالله وبالإنسان .

من المعروف في مذهب أرسطو أن النفس الإنسانية تجمع في ذاتها قوى النفس التي دونها ، ولكنها تمتاز بشيء يزيد على ذلك ، هو القوة الفكرية أو العقل (νοῦς) <sup>(١)</sup> . هذا العقل واحد بالذات ، ولكن أرسطو يميز بين ناحيتي فعله ، فيسميه تبعاً لذلك :

فهو من جهة قوة فكرية ، ويستعمل أرسطو في تسميتها عبارات شتى ، ومثل : λόγος ( = الفكر ) ، و νοῦς θεωρητικός ( = عقل نظري ) ، τὸ ἐπιστημονικόν ( = القادر على المعرفة ، القوة العلمية ) ؛

وهو ، من جهة أخرى ، المرشد في الأعمال ؛ ويستعمل أرسطو في تسميته عبارات مثل : διάνοια πρακτική ( = القوة الفكرية العملية أو العقل العملي ) ، و λογιστικόν ( العقل المفكر المقدّر ، القوة المقدّرة )

وإذا كان العقل النظري ، كما يقول أرسطو <sup>(٢)</sup> ، « لا يفكر في شيء مما هو عملي ، ولا يُصدر حكماً فيما يجب علينا أن نتكبد عنه أو نسعى وراءه » ، « وبه تتعقل الأشياء التي مبادئها ثابتة » ، فإن العقل العملي هو الذي يفعل بقصد

(١) انظر مثلاً كتاب النفس كتاب ٢ فصل ٣ ص ٤١٤ ب س ١٥ وما بعده .

(٢) نفس المصدر ، ك ٣ ف ٩ ص ٤٣٢ ب س ٢٧ وما بعده ، وكتاب الأخلاق ،

ص ١١٣٩ س ٥ فما بعده .

غاية ، خلافاً للعقل النظري ، و « هو الذي به ننظر في الأشياء القابلة للتغير » ، وهو الذي يحكم في موضوع الرغبة وفيما يجب أن نطلبه أو نتركه من الأشياء <sup>(١)</sup> . وإذن فغاية الأول هي معرفة الحقيقة لذاتها ، وغاية الثاني معرفة الحقيقة لا لذاتها فحسب ، بل من حيث ما ينبغي أن تفعله أو نجتنبه من الأفعال .

ومع هذا التعدد في العقل ، لا يُعرف عن أرسطو أنه يقول بعقلين مستقلين وجوداً وفعلاً ، ولا يمكن أن يكون هذا موضعاً لمشكلة جدية .

والعقل ، بمعناه العام الصحيح ، « نوع من النفس آخر ، وهو يقبل المفارقة [أو الانفصال عن البدن] ، كما ينفصل الشيء الخالد عن الشيء الفاسد » <sup>(٢)</sup> ، وهو متقدم في الوجود على البدن « وهو وحده [في مقابل قوى النفس الأخرى] يأتي [في الجنين] من الخارج ، وهو وحده الشيء الإلهي » <sup>(٣)</sup> ، « هو يظهر أنه يولد <sup>(٤)</sup> [فيينا] جوهرًا ما ، تام الوجود ، وأنه لا يفسد » <sup>(٥)</sup> ، « وهو بذاته غير منفعل » <sup>(٦)</sup> ، وهو غير متحد بالبدن ، وهو أحد الموجودات المعقولة <sup>(٧)</sup> .

أما القوى النفسية الأخرى فهي غير مستقلة عن البدن ، وهي معه من أول الأمر ، وفانية بفنائه <sup>(٧)</sup> .

(١) انظر كتاب الأخلاق نفس الموضع ، وكتاب النفس ص ٤٣٣ س ١٢ فما بعده ، و س ١٥ — ٣٠ ، ص ٤٣٢ س ٢٧ وما يليه .

(٢) كتاب النفس ص ٤١٣ ب س ٢٤ فما بعده .

(٣) كتاب تكوين الحيوان (Gen. An.) ص ٧٣٦ ب س ٢٧ — ٢٨

(٤) لا بمعنى الوجود أو الميلاد بعد العدم ، بل بمعنى أنه يبدأ حياته فينا ، ذلك لأن أرسطو يعتبر العقل شيئاً موجوداً قبل الإنسان وأنه يتصل به مدة محدودة ، ثم يتركه .

(٥) كتاب النفس ص ٤٠٨ ب س ١٨ — ١٩ .

(٦) نفس المصدر س ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٨ .

(٧) نفس المصدر س ٤٢٩ س ١٠ فما بعده ، ٤٢٩ ب س ٢٢ فما بعده ، و س ٢٦ وما يليه ، ص ٤٣٥ س ١ — ٥ .

(٧) نفس المصدر ص ٤١٣ ب س ٢٤ فما بعده ، ص ٤٢٩ ب س ١ فما بعده ، س

٢٦ فما بعده ، وكتاب تكوين الحيوان ص ٧٣٦ ب .

ولا شك أن أهم نص لأرسطو عن العقل الإنساني هو نص كتاب النفس الذي أشرنا إليه من قبل (ص ٣١٥) ؛ ولكي يمكن تكوين رأى في المشكلة عند أرسطو نفسه وعند من جاء بعده ، يحسن أن نترجم هذا النص ترجمة كاملة دقيقة بقدر الإمكان ، وذلك بالاعتماد على النص اليوناني الأصلي<sup>(١)</sup> ؛ يقول أرسطو :

« لكن كما أنه في الطبيعة كلها يوجد من جهة شيء<sup>(٢)</sup> ، هو الهوى لكل نوع (وهو كل<sup>(٣)</sup> تلك الأشياء بالقوة) ؛ ويوجد من جهة أخرى شيء آخر ، هو العلة<sup>(٤)</sup> والفاعل الذي بفعله يحدث كل شيء — مثال ذلك فعل الصنعة في المادة — فلا بد أيضاً أن يكون في النفس<sup>(٥)</sup> مثل هذا التمايز : ففيها ، من جهة ، العقل الذي منه تصير كل الأشياء<sup>(٦)</sup> ؛ ومن جهة أخرى العقل الذي بفعله يحدث كل

(١) الفضل في ترجمة هذا النص عن اليونانية مباشرة وفي تحقيق النصوص الأخرى في مواضعها الأصلية يرجع إلى مشاركة الزميل الكريم الأستاذ أمين سلامة ، أمين غرفة النقود بمكتبة جامعة فؤاد ؛ فله الشكر الصادق .

(٢) كلمة αἰτία في اليونانية معناها العلة أو الباعث ؛ على أن أرسطو يستعمل كلمة αἴτιον ، وهي يجوز لقوا أن تكون صفة من الكلمة الأولى . وكذلك الحال في الكلمة التالية : ποιητικόν ، وهي صفة بمعنى فاعل . فلنلاحظ أن المهم هو بيان صفة لا تأكيد ذات .

(٣) يجب أن ننتبه لقيمة قوله : « في النفس » ؛ فهو يدل ، من جهة ، على أن العقل بناحيته موجود في النفس — فلا معنى إذن لاثارة مشكلة أنه لا شيء أم لا . وهو يدل من جهة أخرى على أن التمييز إنما هو في داخل النفس . ولما كانت النفس أوسع نطاقاً من العقل ، فلعل في هذا ما يلقى نوراً على طبيعة التقسيم التالي للعقل ، فلعله بين النفس بمعنى القوة العقلية والنفس بمعنى القوى الأخرى التي هي وسائل وقوى مساعدة لا بد منها لأجل القوة العقلية — وهذا هو رأى بعض الشراح ، كما سيلي . ولم يقل أرسطو إن العقل فيه عقلان ، بل يقول : تميز في النفس بين شيئين ... الخ ، وتسمية العقل المنفعل عقلاً هي تسمية على سبيل التوسع أو لمشاركتة للعقل الحقيقي في عملية التعقل .

(٤) هذا هو العقل بالقوة ، وهو ما يقابل الطرف الأول في المثال الذي يذكره أرسطو في أول كلامه ؛ وليس المقصود عقلاً مستقلاً ، بل المقصود هو الاستعداد المتنوع الناشئ عن اتصال العقل بالبدن . ولما كانت النفس تشمل القوة الفكرية وقوى غيرها تخدمها ، فلا جرم أنه يجوز أن ينقسم العقل أقساماً اعتبارياً ، كما سنقول فيما بعد .

الأشياء<sup>(١)</sup> ؛ [فهو] كموجود ما<sup>(٢)</sup> ، شبيه بالنور : فالنور أيضاً ، من وجه متا ، يجعل الألوان التي بالقوة ألواناً بالفعل . وهذا العقل<sup>(٣)</sup> مفارق<sup>(٤)</sup> ، غير<sup>(٥)</sup> منفعل<sup>(٦)</sup> ، غير ممتزج<sup>(٧)</sup> ؛ وهو من حيث الماهية (أو الجوهر) [موجود]

(١) نلاحظ أنه لا يستعمل عبارة νοῦς ποιητικός (= أى العقل الفاعل) صراحة . وهذه العبارة لا توجد قط عند أرسطو ، وأول من استعملها هو الاسكندر الأفروديسي — كما يقول المؤرخون . أما أرسطو فهو يقول : « الذي بفعله كل شيء » ؛ فهو لا يستعمل التسمية المحددة التي تدل على المذهب الذي يريد البعض أن ينسبه إليه .

(٢) في اليونانية νοῦς ἔστι τι ( = كلمة ما ) . وكلمة εἶδος لها معان كثيرة : فعل الامتلاك ؛ أو حالة الامتلاك في مقابل حالة التحصيل والكسب ؛ أو الحالة أو النحو الذي يكون عليه الوجود ؛ أو حالة البدن أو ملكة بدنية أو حالة أو ملكة للعقل أو للروح ؛ بما في ذلك فكرة كون الشيء في حالة الوجود بالفعل لا الوجود بالقوة ؛ أو الملكة أو المقدرة الناتجة عن التجربة = والمقصود ، في أغلب الظن ، هو حالة الوجود والملك القابلة لحالة العدم والعوز ، لا لكون الشيء بالفعل في أول درجاته = راجع تعليق Tricot على كتاب النفس ، في نفس الموضع ، ص ١٨٢ من ط . باريس ١٩٣٤ .

(٣) يقصد بلا شك العقل ، بحسب التقسيم الاعتباري ، في ناحيته الفاعلة ؛ وهو العقل على الحقيقة . والصفات التالية تنطبق على العقل بمعناه المطلق ، يدل على ذلك ما نجده مثلاً في كتاب النفس ذاته : ص ٤١٣ ب س ٢٤ فابعد ، ص ٤٢٩ س ١٥ فابعد ، ص ٤٢٩ ب س ٢٢ وما بعده (٤) كلمة χωριστός التي يستعملها أرسطو هنا معناها المفارق أو القابل للمفارقة ؛ والمعنى الثاني هو المقصود بلا شك ، لأن عقل مادام في النفس — والكلام هنا عن العقل الذي في النفس — لا يمكن أن يوصف بأنه مفارق ، أعني مستقلاً بالفعل عن الإنسان — راجع ص ٣١٦ مما تقدم لمعرفة وجوه أخرى لهذه الكلمة .

(٥) المقصود من كلمة ἀπαθής في الغالب أنه غير منفعل ، بمعنى أنه بتعلقه للمعقولات لا يتغير ، ولا تفسد صورته ، ولا يفقد طبيعته ، بل هو يتقبل صور المعقولات مع بقائه هو — وهذا ، عند أرسطو ، هو أيضاً شأن القوة الحاسة ؛ لأن الحواس ليس هو العضو بل القوة الحاسة المتحدة بالعضو ؛ وهي تقبل صورة المحسوس . دون أن تستحيل طبيعتها أو تفسد .

(٦) ἀμειγής ، ومعناها : غير ممتزج ، غير قابل للامتزاج بشيء آخر ، خالص ؛ فقد يكون المقصود أنه بسيط ( والعقل يوصف بالبساطة ككتات النفس — مثلاً ص ٤٢٩ ب س ٢٢ فما بعده ) ؛ أو أنه غير ممتزج بمادة ، وهذا ما يذهب إليه يحيى النحوي ومن تابعه ، مثل القديس توما ؛ فهم يعتبرون كلمة « بمادة » مقدرة بعد كلمة « غير ممتزج » ؛ أو أنه غير ممتزج بالصور المعقولة التي يتقبلها ، وهذا هو رأى بعض العلماء المحدثين — ولا شك أن مما يؤيد هذا الرأى قول أرسطو (ص ٤٢٩ س ١١ وما يليه) : « فلما كان العقل يتعقل الأشياء كلها ، فلا بد —

بالفعل<sup>(١)</sup> ، ذلك أن الفاعل<sup>(٢)</sup> دائماً أشرف رتبةً من المتفعل ؛ وكذلك المبدأ<sup>(٣)</sup> أشرف من الهيولى .

والعلم بالشئ بالفعل هو عين الشئ<sup>(٤)</sup> ، أما العلم الذى بالقوة ، فهو أسبق [ من العلم بالفعل ] بالزمان فى الفرد ؛ لكنه بالمعنى المطلق ليس هو بأسبق بالزمان<sup>(٥)</sup> . ولكن ليس الأمر أنه<sup>(٦)</sup> أحياناً يفكر وأحياناً لا يفكر . وهو متى

== أن يكون غير متميز ، لأنه لو امتزج بأحدها ، لما استطاع تعقل الآخر ؛ وقد يقصد أنه — خلافاً للقوة الحاسة مثلاً — غير متميز بالأعضاء البدنية ولا متميز بها ( كتاب النفس ص ٤٢٨ ١ ص ٢١ فما بعده ، ص ٤٢٩ ١ ص ٢٤ وما بعده ، ص ٤٢٩ ب س ١ فما بعده مثلاً ) . وليس معنى هذا كله أن كلام أرسطو غامض ، بل معناه أن أرسطو يعبر تعبيراً كلياً ، يريد به أن يقول إن العقل صورة غير مادية لا تتمزج بشئ آخر أياً كان .

(١) كلمة : « وهو » لا يقابلها لفظ يونانى ، بل يسوق أرسطو هذه العبارة رابطاً إياها بما قبلها باستعمال اسم الفاعل من فعل الكينونة والعبارة اليونانية هي : τῇ οὐσίᾳ ، ويمكن ترجمتها هكذا : وهو ، من حيث الجوهر ، [ موجود ] بالفعل ، أو : وهو ، بالجوهر ( بالماهية ) ، [ موجود ] بالفعل ، أو : وهو ، بذاته ، [ موجود ] بالفعل ، أو : موجود من حيث الجوهر ( الماهية ، الوجود ) بالفعل — وهذه الترجمة الأخيرة لا على اعتبار أن اسم الفاعل من فعل الكينونة ( وتحت خط ) رابط للسياق ، كما هي الترجمة المشهورة ، بل على اعتبار أنه صفة معطوفة على الصفات المقدمة عليها . والقصود ، فيما أعتقد ، هو أن العقل موجود بذاته وفى حالة الفعل ، مستقلاً عن معقولاته — ويؤيد هذا ما يقوله أرسطو ، بعد ذلك ، عنه ، إذا فارق الإنسان .

(٢) لا يستعمل أرسطو هنا الاصطلاح الفنى للفاعل وهو : ποιητικός ، بل يستعمل اسم الفاعل اللغوى من فعل فَعَلَ وهو : ποιοῦν ، مستنداً لغير الفاعل — وهذا له دلالة من حيث الفكرة .

(٣) كلمة ἀρχὴ التى يستعملها أرسطو هنا معناها المبدأ أو العلة ( المبدأ بالمعنى الذى عند فلاسفة اليونان الأولين مثلاً أو أحد المبادئ أو العلة الأربع عند أرسطو ) . والمقصود من المبدأ أو العلة هنا المبدأ الفاعل أو الفاعلى أو الصورى أو كلاهما معاً .

(٤) نجد هذا المعنى فى مواضع أخرى من كتاب النفس ، مثلاً ص ٤٣٠ ١ ص ٣ — ٤ ، ٤٣١ ب س ١٧ .

(٥) ليس من السهل أن نجد لهذا الكلام من أول الفقرة علاقة بما قبله أو بعده . والكلام بعد هذا الفاصل يعود إلى العقل .

(٦) المقصود هو العقل الفاعل ، غير أن أرسطو لا يذكر الفاعل صراحة .

فارق<sup>(١)</sup> ، لم يكن إلا ما هو عليه فى ذاته . وهذا هو وحده<sup>(٢)</sup> اللامات ، الأبدى ؛ ومع ذلك فتحسن لا تذكر<sup>(٣)</sup> ، لأنه غير منفعل ؛ على حين أن العقل المتفعل<sup>(٤)</sup> قاسد ، وبدونه<sup>(٥)</sup> لاشئ يفكر<sup>(٦)</sup> .

وإذن فلا بد عند أرسطو — قياساً على ما فى الطبيعة<sup>(٧)</sup> — من أن يوجد فى النفس

(١) هذا دليل جديد على أن الكلام فى هذا النص كله يتعلق بالعقل الذى فى الإنسان ؛ والقصود هو : أنه متى فارق الإنسان ، عاد إلى الحالة التى كان عليها قبل اتصاله بالإنسان .

(٢) المقصود طبعاً هو العقل الفاعل أو بالأحرى العقل بالمعنى المطلق .

(٣) لأن التذكر ليس فعل العقل بذاته ، بل هو فعل الإنسان — راجع مثلاً كتاب النفس ص ٤٠٨ ب س ٢٧ — ٣٠ ، وتعليقنا التالى على هذا النص كله ، ص ٣٤١ .

(٤) هنا يذكر أرسطو باليونانية عبارة « العقل المتفعل » صراحة .

(٥) فى الأصل : καὶ ἀνευ τοῦτου ، ومعناها : وبدونه أو وبدون هذا . والضمير قد يعود إما على العقل الذى هو المبدأ الفاعل — الذى قد استعمل أرسطو فى كلامه السابق عنه اسم الإشارة فى صورته التى تعود على الشئ بوجه عام ، لا على الشئ المذكر ، ( لأن العقل فى اللغة اليونانية مذكر ) ؛ وقد يعود على العقل المتفعل قبل ذلك مباشرة ، ذلك لأن الصيغة النحوية للضمير أو لاسم الإشارة تسمح بالاحتمالين ، وكذلك الوجهان يجوزان بالنسبة لفعل : « يفكر » ؛ هذا إلى أن كلمة « لا شئ » تصلح — لغوياً ونحويًا — لأن تكون فاعلاً ومفعولاً .

(٦) وإذن فهذه الجملة الأخيرة تحتمل الوجوه الآتية : (١) وبدونه ( أى العقل المتفعل المذكور قبل ذلك مباشرة ) لا يفكر العقل الفاعل شيئاً ، (٢) وبدونه ( أى العقل المتفعل ) لا شئ يفكر ، (٣) وبدونه ( أى العقل الفاعل ) لا يفكر العقل المتفعل شيئاً ، (٤) وبدونه ( أى العقل الفاعل ) لا شئ يفكر : (٥) وبدون ذلك ( هذا ) لا شئ يفكر . ولكن الوجه الأول هو الأول ؛ لأن الفكر يشترط فيه انفعال فى شئ قابل للانفعال بواسطة شئ هو موضوع للفكر ؛ وهذا ما تدل عليه العبارة السابقة ويؤيده ما يقوله أرسطو من أن الوظائف النفسية على تنوعها هى أفعال للإنسان المركب لا لقوى النفسية المجردة — راجع ما يلى ص ٣٤١ . وهذه الجملة ليست دليلاً على غموض تعبير أرسطو بقدر ما هى دليل على التفكير والتعبير فى صورة كلية جامعة .

(٧) على أن النفس عند أرسطو — وسط التعريفات المشهورة التى نجدها فى كتاب النفس : ص ٤١٢ ١ ص ١٨ ، ص ٢٦ ، ص ٤١٢ ب س ١ — ٥ ، ص ٤١٣ ب س ١٠ فما بعده ، ص ٤١٥ ب س ٧ فما بعده — هى صورة الجسم الحى ومبدؤه وعقله ، كالصورة أو الطبيعة بالنسبة للأشياء الطبيعية .

ولعل المقصود هنا — كما أشار تريكو Tricot فى تعليق على ترجمته لكتاب النفس ، =

تمايز يماثل التمايز بين مادة تصير كل شيء في داخل النوع وبين علة أو فاعل يحدث كل شيء ، يعني أن في النفس الإنسانية عقلا ، هو قوة ، أى قابل لأن يصير جميع المعقولات ، وعقلا هو علة فاعلة ، تحدث المعقولات . هذا العقل بالنسبة للمعقولات شبيه بنور يكشفها ، فتصير فيه معقولات بالفعل ، بعد أن كانت معقولات بالقوة ، كما يكشف النور الألوان فيجعلها ألوانا بالفعل بعد أن كانت ألوانا بالقوة .

هذا التمييز بين فاعل ومنفعل لا بد منه نظريا ، لأن العقل ، قبل التعقل ، إنما هو عقل بالقوة ؛ فإذا تعقل الأشياء ، فلا بد أن تكون في ذلك ناحية فاعلة . وهذا التقسيم عند أرسطو غير صريح ، وهو في أغلب الظن تمثيلي اعتباري ، قياسا على حال الطبيعة ، وجريا — إلى حد ما — على ما يسمى قاعدة التماثل بين الموجودات — هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى فإن هذا التمييز أشبه بالخرج من مشكلة يذكرها أرسطو (ص ٤٢٩ ب س ٢٢ فما بعده) وهي : « إذا كان العقل بسيطاً وغير منفعل ، وإذا كان — كما يقول أنكسا جوراس — لا يشارك شيئا قط في أمر ما ، فكيف يفكر ، إذا كان التفكير ضربا من الانفعال ؟ » ؛ وهو يجيب عنها بقوله إن ذلك « من جهة أن شيئين يشتركان في أمر ما ، يظهر أن أحدهما يفعل والآخر ينفع »<sup>(١)</sup> .

== ص ١٨١ من ط . باريس ١٩٣٤ — هو أنه في كل ما في الطبيعة ، سواء أكان شيئا طبيعيا أو صناعيا ، لا بد من تمييز : (١) « ما منه الشيء » — أى مادته ، (٢) المبدأ الفاعل ، الذى هو به . لكن ما وجه كون العقل الفاعل مبدأ فاعلا ؟ يجد تريكو أن الجواب على هذا فيما يقوله أرسطو (كتاب ما بعد الطبيعة ص ١٠٤٩ ب س ٢٤) من « أن الموجود بالفعل يحصل من الموجود بالقوة بواسطة شيء آخر هو بالفعل » . فالعقل الفاعل بالنسبة للمعقولات كالنور بالنسبة للمرئيات . هو يجعلنا قادرين على إدراك المعقولات . أما العقل المنفعل فهو قوة ( أى بالقوة ) محضة ، لا يستطيع بذاته أن يتعقل شيئا ، فلا ينتقل إلى الفعل إلا بالمعقولات ؛ ولكن هذه ليست بذاتها معقولات ، لأنها ملازمة للإحساس والتخيل ؛ فلا بد أن تستخلص منهما ، وهذه هي مهمة العقل الفاعل في النفس . ونستطيع أن نضيف إلى كلام تريكو أن العقل المنفعل أشبه بمجال الإحساس والتخيل ، وهو المجال الذى لا بد أن يعمل العقل فيه بالتجريد ، حتى يستخلص منه الكلى ؛ لأن العلم — عند أرسطو — هو العلم بالكلى الذى في النفس لا بالجزئ المحسوس (كتاب النفس ص ٤١٧ ب س ٢١ فما بعده) .

(١) فيما يتعلق بمشكلة أن الشيء ينفع تحت تأثير ما مماثله (كتاب النفس مثلا ص ٤١٦ ==

يضاف إلى هذا أن طريقة تعبير أرسطو — كما تقدم في التعليقات على النص — وخصوصا عدم ذكره عبارة « العقل الفاعل » ذكرأ صريحا يشعر بالتمايز الحقيقي ، كل هذا يلطف من حدة التقسيم الذى يجب أن نفهمه على أنه دال على ناحيتين لشيء واحد ، وإحداها عارضة له لعلاقته بشيء آخر — كما سنرى .

وإذن فليس في النفس عقلان حقيقة ، بل هو عقل واحد ذو ناحيتين ، إحداها له بذاته والأخرى له من حيث علاقته بالبدن ووسائله في الإحساس والتخيل ، وهذا هو المبرر للكلام عن العقل المنفعل ، الذى هو حالة طارئة للعقل ، ما دام في الإنسان ؛ ولذلك ذهب بعض الشراح<sup>(١)</sup> — لا بغير حق — إلى أن المقصود بالعقل المنفعل هو الخيلة .

وإذا كان أرسطو يقول — كما تقدم<sup>(٢)</sup> — بعقل نظري وعقل عملي لكل منهما مبادئه وغاياته ، وذلك بحسب ناحيتي فعل العقل الإنسانى ، فهل معنى ذلك وجود عقليين متميزين حقيقة ؟ وكيف كان يمكن أن يتم نظام الحياة الإنسانية مع وجودهما ؟ فالحق أنه لا يصح أن نعتبر كلام أرسطو عن فاعل ومنفعل في النفس دليلا على أن

== ب س ٣٥ — ٣٦ يرى أرسطو (الكون والفساد كتاب ١ باب ٧ ص ١٦٦ فما بعدها من الترجمة العربية ١٣٥٠ هـ — ١٩٣٢ م خصوصا فقرة ٤ ، ٥) أن الفاعل والقابل للفعل يجب أن يكونا متشابهين متغايرين في النوع . وليس في هذا ما يهدم رأينا الأساسى في أن العقل المنفعل هو القوى النفسية التى في خدمة العقل بالمعنى الحقيقى ؛ ذلك لأن النفس ، بوجه عام عند أرسطو ، صورة أو مبدأ للجسم العضوى كما قلنا في المامش المتقدم . والعقل الحقيقى أيضا صورة أو مبدأ ؛ فالانفاق في الجنس موجود ، والاختلاف في النوع موجود أيضا . أما قول أرسطو إن العقل المنفعل فاسد فإن ، فهو على معنى أن هذا العقل فاسد من حيث هو صورة منفعة . وإذا كانت النفس بوجه عام لها حياة من حيث هي عقل ، ولها حياة من حيث هي مصدر حياة جسم حتى تحركه ، فهنا المشكلة الحقيقية فيما يتعلق بمذهب أرسطو في النفس ؛ فهل النفس بالمعنى المطلق خالدة أم بمعنى أنها عقل فقط — وهذه نقطة خلافية ترك باب البحث فيها مفتوحا . على أنه لو كانت النفس على اختلاف نواحيها خالدة فهي لا تخلد كنفس بل كصورة .

(١) مثل ثامسطيوس ومن تابعه كالقديس توما — راجع تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ، الطبعة الثانية ١٣٦٥ — ١٩٤٦ ص ١٦٦ . (٢) ص ٣٣٢ — ٣٣٣

العقل ليس واحداً بالذات ، وإن كان متعددًا بحسب نواحي فعله من جهة أو بحسب حالته مفارقاً أو متصلاً بالبدن من جهة أخرى . وليست كل تمييزات أرسطو التحليلية كتمييزه الأثير عنده بين القوة والفعل أو بين ماهو بالذات وما هو بالعرض في الشيء الواحد دليلاً على التعدد الحقيقي . وإذا كان أرسطو يوحد بين العقل ومعقوله ، فهل من المتصور أن يعدد العقل نفسه في الإنسان ؟ وينبغي أن نلاحظ — لإلقاء نور على هذه المشكلة — أن أرسطو ، في مواضع مختلفة من كتاب النفس ، قد فطن إلى الصعوبات التي تلزم عن القول بتركيب النفس من أجزاء مادية أو بانقسامها إلى جزء مفكر وجزء نزوعي أو إلى قوى منفصلة ؛ فكيف تجتمع ، إذن ، الأجزاء المختلفة أو كيف يمكن أن تتم وحدة النفس ! ؟ ( ص ٤١٦ ا س ٥ فما بعده ، ص ٤١١ ب س ٥ وما يليه إلى آخر الفصل ) .

ولا شك أنه يؤخذ من جملة كلام الفيلسوف اليوناني أن انقسام النفس إلى قوى مختلفة إنما هو انقسام ذهني لا انقسام مادي مكاني ( ص ٤١٣ ب س ١٠ وما بعده ، س ١٤ ، ٢٧ ، ٢٨ ) . هذا إلى أن القول بأجزاء مستقلة منفصلة يؤدي إلى صعوبة كبيرة : فنحن في هذه الحالة لانستطيع أن نعرف في حق قوة من القوى النفسية ( ولتكن المتصورة ) مع أي القوى الثلاث الكبرى تشترك في الذات وعن أيها تتمايز ؛ وكذلك لا يمكن فصل إحدى القوى ( كالقوة النزوعية ) عن الأخرى ، لأنها تتجلى فيها جميعاً ( ص ٢٣٢ ا و ب ) — ولعل في هذا ما يرجح القول بأن العقل أبعد عن التعدد بالذات من النفس .

وأخيراً فلا شك أن أرسطو بحسب كلامه في أكثر من موضع من كتبه يعتبر أن العقل — بالمعنى المطلق — يأتي من الخارج ويدخل ، على نحو ما ، في الإنسان ، وأنه شيء إلهي ( لا الإله نفسه ) . هذا العقل ليس مادياً ، بطبيعة الحال ، وليس فيه قبل الدخول في البدن معقولات قط ؛ فهو من هذا الوجه ، وإن كان في ذاته جوهرًا متحققًا بالفعل ، عقلٌ بالقوة — وهذا واضح ؛ لأنه

لا العقل ، بذاته وقبل قبوله للمعقولات ، عقلٌ بالفعل ؛ ولا الحسُّ أيضاً ، قبل إدراكه للمحسوس حسٌ بالفعل . وهذا ثابت في مذهب أرسطو .

وإذا دخل العقل في الإنسان وانضاف إلى القوى النفسية الأخرى ، عند ذلك يصير له — بالعرض — جانبٌ منفعلٌ بحكم أن وظيفته الأساسية ، وهي التعقل لا تتيسر إلا باستعمال الإحساس والتخيل . وليست الوظائف الإنسانية على اختلافها ، عضوية كانت أو نفسية بالمعنى العام أو عقلية بالمعنى الخاص ، وظائف للبدن بذاته ولا للنفس بذاتها ولا للعقل بذاته ، بل هي كلها أفعال للإنسان المحسوس<sup>(١)</sup> ، لهذا الإنسان المشاهد المركب من عقل وبدن ، هما وحدة وثيقة إلى حد بطلان صفات ناحيتها ، إذا انحلت . وهكذا يكون الموقف العجيب للعقل في النفس الإنسانية التي هي « كمالٌ أولٌ لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة ، لجسم عضوي » أو « كمال أول لجسم طبيعي عضوي »<sup>(٢)</sup> : فهو يكون فاعلاً بالذات منفعلاً بالعرض ؛ وهذا لا يمنع من أن يطلق أرسطو عليه الصفات التي يذكرها من أنه قابل للمفارقة ، غير منفعل ... الخ ، لأن هذه كلها صفات ذاتية له قبل اتصاله بالبدن وبعد مفارقتها له . ويعزز هذا الرأي قول أرسطو عنه إنه « إذا فارق لم يكن إلا ماهو عليه في ذاته »<sup>(٣)</sup> . فكان الجانب الإنفعالي عارض ، ويجب ألا تتصور أن هذا الانفعال من النوع العادي الذي يتبادر إلى الذهن لأول وهلة ؛ وإذا كان الانفعال حتى في القوة الحاسة انفعالا من نوع معين ، لا يصاحبه تغير ولا فساد في القوة الحاسة — لأنه إدراك للصورة ، وليس تمثيلاً للمادة — فلا شك أن انفعال العقل يكون من نوع أعلى من ذلك<sup>(٤)</sup> ؛ فهو تقبل العقل للمعقولات . وكما أن الحاس والمحسوس شيء

(١) انظر مثلاً كتاب النفس ص ١٤٠٣ س ٥ — ١٠ و س ١٥ فما بعده ، ص ٤٠٨ ب س ١٣ فما بعده ، س ٢٨ وما يليه .

(٢) كتاب النفس ص ١٤١٢ ا س ٢٧ و ص ٤١٢ ب س ٤ — ٥ . قارن التعريفات التي يذكرها السكندى للنفس في رسالة الحدود ، ص ١٦٥ مما تقدم ، حيث تجد تعريفا ثالثا وتجد الاصطلاح العربي في عصر السكندى .

(٣) راجع التعليق على النص المتقدم ، ص ٣٣٦ — ٣٣٧ .

(٤) يقول أرسطو ( ص ٤١٧ ب س ٨ — ١٠ ) إن انفعال الفكر ، إذ يفكر ، لا يزيد على انفعال المعاري ، إذ ينشئ البناء .

واحد ، فكذلك العقل والعقول شيء واحد<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقرر المعنى الأرجح للعبارة الأخيرة من نص كتاب النفس المتقدم ، وهو أنه : بدون العقل المنفعل لا شيء يفكر ، يعنى : بدون أن يكون ثم عقل يتقبل المعقولات لا يوجد تعقل ولا فكر<sup>(٢)</sup>.

أما تمييز أرسطو بين العقليين من حيث الشرف والمرتبة ، بقوله إن الفاعل أشرف من المنفعل ، فلا يكفي دليلاً على وجود عقليين متميزين عدداً ، بل يدل على أن العقل ، في حالته الذاتية له ، أشرف منه في حالة انفعاله بتقبل المعقولات ؛ لأن الثبات ، عند أرسطو ، حالة أشرف من حالة الانفعال مهما كان .

أما قول أرسطو إن العقل المنفعل فاسدٌ فإن ، فهو لا يقصد بذلك أن العقل بمعناه المطلق فإن - فهو يقول قبل ذلك في نفس الكتاب إن العقل أبدى ، غير منفعل ، غير مادي ، غير ممزوج<sup>(٣)</sup> . الخ - بل بمعنى تلك العلاقة التي بين العقل كجوهر معقول من جهة وبين النفس الحيوانية أو البدن ووسائله للإحساس والتخيل أو العقل بما تعرض له من تقبل للمعقولات من جهة أخرى . والأشبه أن يكون أرسطو هنا يستعمل الفكرة التي كانت عند أستاذه أفلاطون أساس القول ببقاء النفس الناطقة أو القوة النطقية الفكرية وفناء القوتين الشهوانية والغضبية لصلتهما بالبدن ؛ غير أن أرسطو يستعمل الفكرة في ميدان أضيق من ميدان أستاذه ، وهو ميدان العقل (أو النفس) في ناحيته الانفعالية المتصلة بتعقل الأشياء ؛ والواقع أن أرسطو في أول أمره تابع أستاذه إلى حد ما في قوله بأجزاء النفس وقواها من غير أن يجعلها قاعدة أساسية في مذهبه .

وأخيراً فالمسألة عند أرسطو ليست مسألة تعدد حقيقي في العقل ، بل هو تعدد

(١) كتاب النفس ص ١٤١٧ س ٢٠ ، ١٤١٨ س ٤ - ٥ ، ص ١٤٣٠ س ٣ - ٤ ، ٤٣١ ب س ٧١ ، ص ٢٦ فا بعده .

(٢) انظر المعاني الأخرى الممكنة ، ص ٣٢٧ مما تقدم .

(٣) كتاب النفس ص ٤١٣ س ٢٤ فا بعده ، ص ٤٢٩ س ١٠ فا بعده ، ص ٤٢٩ ب

س ١ وما يليه .

تمييزي يشبه التمييز بين صورة فاعلة وهيولى منفعة ، وهو من جهة أخرى تمييز بين عقل بالقوة وعقل بالفعل .

بقيت نقطة هامة نحسب أن ننهي بذكرها من الكلام عن مذهب أرسطو في العقل ، وهي مسألة التمييز بين درجتين في حالة الفعل للعقل الذي بالفعل ، الدنيا منهما بالنسبة للعليا هي ، من جهة ، كحالة ما هو بالقوة بالنسبة إلى ما هو بالفعل ، إذا كانت حالة الفعل هي مباشرة العاقل للعمل أو تعقل العقل لنفسه من حيث هو عاقل لمعقولاته ؛ وهي ، من جهة أخرى ، كامتلاك الشيء بالنسبة لمباشرة استعماله ، إذا كان الاستعمال هو النظر العقلي .

نعرف أن أرسطو يقول<sup>(١)</sup> بعقل بالقوة هو أشبه بلوحة خالية لم يكتب عليها شيء ؛ وهذا العقل ينتقل بتعقله للمعقولات من حالة كونه عقلاً بالقوة إلى حالة كونه عقلاً بالفعل . لكن هذه الحالة الثانية تسمح بتمييز جديد ، يقول أرسطو إن « العقل بعد أن يصير كلاً من المعقولات ، على النحو الذي يُسمى به عالماً من يكون عالماً بالفعل ( وهذا ما يحدث عند ما يكون [ العالم ] قادراً بذاته على الفعل<sup>(٢)</sup> ) ، فإنه عند ذلك لا يزال بالقوة من وجه ما ، لكن لا على النحو الذي كان عليه قبل أن يتعلم شيئاً أو يكتشف شيئاً ، بل هو يكون قادراً على تعقل نفسه<sup>(٣)</sup> » .

فالعقل يكون بالقوة - أو بالفعل إذا شئنا - من وجهين : هو بالقوة بالنسبة للمعقولات ، كما يكون الطفل مثلاً قبل أن يتعلم شيئاً . فإذا عرف هذه المعقولات أصبح مال كالمالك ، وصار له ما يُعرف عند أرسطو بال *ἐνέργεια* أي حالة الملك ؛

(١) كتاب النفس ص ١٤٣٠ س ١ وما بعده ، وكذلك أول الفصل الخامس من الكتاب الثالث .

(٢) يستعمل أرسطو هنا كلمة *ἐνέργεια* ، ومعناها الفعل والتأثير

(٣) ص ٤٢٩ ب س ٥ - ١٠ ؛ وربما يجحد المحقق أن هذه الترجمة تختلف بعض الاختلاف عن الترجمة عن الفرنسية أو الانجليزية ، لكن ترجمتنا عن اليونانية مباشرة ، فهي أقرب ما يكون بالعربية لتأدية ما يقصده أرسطو .

وهذه هي حالة كون العقل بالفعل في المرتبة الأولية . لكن هذه الحالة التي هي عبارة عن مجرد امتلاك المعقولات هي بالقوة بالنسبة لحالة تعقلها في علاقاتها العامة كالزمان والمكان والنسبة لغيرها ، على اختلاف أحوال هذه الاعتبارات ، وهذه هي حالة الفعل أو التمام ἐντελέχεια بالمعنى الحقيقي ، وهي الحالة التي تقترب بها مباشرة العمل أو تعقل العقل لمعقولاته ولنفسه ، من حيث هو صورة قد تشكلت على نحو ما بالمعقولات<sup>(١)</sup> .

وينبغي ألا نذهل عن قول أرسطو هنا بتعقل العقل لنفسه ؛ فإن هذا لعله أقرب وأوثق أصل لفكرة العقل المستفاد التي نجدتها عند الفارابي<sup>(٢)</sup> .

ويؤكد محتوى هذا النص ما يقوله أرسطو في موضع آخر<sup>(٣)</sup> ، مميّزاً بين القوة والفعل ودرجاتهما ، يقول فيلسوف اليونان :

« . . . . . نقول ، من أحد الوجوه ، إن شخصاً ما عالمٌ ، على النحو الذي نقوله إن شخصاً عالم ، لأنه من العلماء ومن يملكون العلم ؛ ولكننا ، من وجه آخر ، نطلق اسم « عالم » على من قد ملك علم النحو . غير أن كلا منهما ليس على درجة واحدة في القوة ؛ فالأول [ هو بالقوة ] لأن نوعه واستعداده<sup>(٤)</sup> هو هكذا [ بالطبع ] ؛ والثاني [ هو بالقوة ] ، لكنه ، متى شاء ، قادر على مباشرة الفكر ، إن لم يمنع مانعٌ خارجي ؛ فالذي قد أصبح مباشراً للفكر هو عالم بالفعل [ بالمعنى الكامل ] ، وهو يعرف ، على الوجه الدقيق ، أن هذا الشيء المشار إليه [ مثلاً ] هو كذا . فكلما الأولين عالم بحسب القوة ؛ غير أن الواحد [ تخرج قوته إلى الفعل ] بعد أن كان قد عانى تغيراً بواسطة التعلم ، مبدلاً حالته مرات كثيرة

(١) راجع تعليق تريكو على هذا النص المتقدم ص ١٧٨ من ترجمته لكتاب النفس ط باريس ١٩٣٤

(٢) راجع ما تقدم ص ٣٢٦ ، تعليق رقم ١

(٣) كتاب النفس ص ٤١٧ س ٢١ — ٤١٧ ب س ١ فما بعده

(٤) في الأصل اليوناني : ومادته (أو هيولاه) ، والمقصود هو القابلية والاستعداد — يعني بالجملة أن نوع الإنسان العام الشامل لكل فرد من أفرادهِ وكذلك استعدادهُ بما بحيث يكون قادراً على تعقل العلم .

من ضدها [ إلى ضدها ]<sup>(١)</sup> ، على حين أن الآخر [ تخرج قوته إلى الفعل ] بأن ينتقل من [ مجرد حالة ] الإحساس أو النحو — دون مباشرة استعمالها — إلى [ حالة ] استعمالها على وجه آخر . . . . . لأن من يباشر النظر يصير مالكا للعلم [ بالفعل ] (لأن مالك العلم يصير مباشراً للنظر)<sup>(٢)</sup> .

وجملة رأي تريكو ورأي روبان Robin ( في كلامه في الموضوع في معجم لالاند الفلسفي تحت كلمة acte — كما يحكى ذلك تريكو — ص ٩٨ من الترجمة ) في هذا النص الذي اكملناه بحسب زيادات تريكو مع تعديل أحياناً ، هي أن التمييز الأساسي هنا هو بين الممكن والمتحقق بالفعل ودرجاتهما : فالإمكان غير المعين يصير ، عند تعينه ، في حالة ما هو بالفعل في المرتبة الدنيا ؛ وفي مرتبة تالية يتم التعيين بواسطة استعمال كذا من الصور في كذا من الهيولى ، وعن هذا تنشأ « طبيعة » لها كذا من الخواص ، أو كائن حتى له كذا من الوظائف ، أو فاعل له كذا من المقدرة والاستعداد . وهذه هي المرتبة الوسطى التي يسميها أرسطو ἐνέργεια ، حالة الملك أو الامتلاك ؛ وهي حالة بالفعل ، غير أنه ينقصها أن تظهر بآثارها أو أن تستعمل بمباشرة النظر أو العمل ؛ وعند ذلك يحقق الشيء أو الفاعل كمال صورته ؛ وهذه هي المرتبة الثالثة والعليا — راجع تريكو ص ٩٨ .

ويجب ألا نذهل عما يمكن أن يؤخذ من كلام أرسطو هذا من أن العقل الذي بالفعل يظهر بالفكر أو العمل ، وذلك إذا أراد صاحبه ذلك . ويقول أرسطو في أكثر من موضع<sup>(٣)</sup> إن حالة الفعل لها معنيان : هي تكون كالعالم أو كالنظر العقلي<sup>(٤)</sup> ؛ وبينهما عنصر مشترك ، كما أن النفس تكون حاضرة في النوم

(١) من الجهل إلى العلم أو من الرأي الخطأ إلى الرأي الصواب ، وهذا هو التغير الذي يتكلم عنه أرسطو . أما تحقق العلم بالاستعمال له فليس تغيراً بل هو أشبه أن يكون نمواً أو بروزاً لما فيه — راجع تعليق تريكو ص ٩٩ ، من ترجمته .

(٢) يحتمل النص هذين الوجهين ، وهو ، بحسب ترجمة تريكو ، هكذا : « إنه بالمران في المعرفة يصير من يملك المعرفة ، عالماً بالفعل » .

(٣) ص ٤١٢ س ٩ وما بعده و ص ٢٠ — ٢٥

(٤) ἐπιστήμη معناها العلم والمعرفة ؛ أما كلمة θεωρεῖν فيقابلها النظر العقلي أو التأمل ؛ ولكن تريكو يترجمها بقوله : المران في المعرفة

واليقظة اللذين يعرضان في حضورها ؛ ولكن النوم مماثل لامتلاك المعرفة دون مباشرة العمل أو دون تأثير ، على حين أن اليقظة تشبه النظر العقلي<sup>(١)</sup> .

وبعد هذا يسهل علينا جداً أن نعرف ما يقصده الكندي بما يسميه العقل الظاهر ، وهو الذي يخرج من النفس ويتجلى للغير عند الاستعمال وعند إرادة الاستعمال .

انتهينا من الكلام عن مذهب أرسطو في الموضوع الذي نحن بصددده ، وإنما دعانا إلى الإطالة في ذلك إيجازُ جيلسون — وخصوصاً ناجي — وعدم استقصائه للمسألة ، مما أدى إلى تصور مذهب أرسطو أصعب مما هو وأغص ، وإلى إغفال نصوص ونواحي من هذا المذهب كان من شأنها أن تصلح بلا شك أساساً لبعض آراء العرب في الموضوع أو أن تكون على الأقل بمثابة الإشارة أو الدفعة الأولى إلى هذه الآراء .

\*\*\*

ولا نريد مناقشة ناجي في رأيه ، بعد أن قد تبينت من عرضنا للمسألة احتمالات أخرى ؛ كما لا نريد نقد رأي جيلسون فيما أضافه إلى حساب العرب من أنهم نسبوا إلى الإسكندر آراء وعبارات ليست له ، أو أنهم عرفوا مذهبه ، وعدلوه ، وفيما يميل إليه منهج بحثه من تحميل العرب أخطاء اللاتينيين — أقول لا نريد نقد رأي جيلسون ، لأنه لا يدعمه بشواهد تاريخية أو شواهد من النصوص ، وهو بعد هذا يحمل الطابع الافتراضي الخيالي الذي لا يصح أن يلجأ إليه الباحث إلا إذا كان قد استوفى دراسة جميع الوقائع ، أو إذا لم تكن دراستها ممكنة ، مما يدعو بطبيعته إلى فرض الفروض ، وإن كانت هذه الطريقة ، على أي حال ، ليست في العلم والتحقيق العلمي بشيء .

يفترض جيلسون ضمناً أن العرب عرفوا مقالة الإسكندر في العقل ، وأنها كانت مصدراً لأرائهم ؛ ولكنه يعترف من جهة أخرى بأن نقطة البداية في مسألة العقل توجد عند أرسطو ، دون أن يحاول الانتفاع بهذه الفكرة الأخيرة في تجلية

المشكلة ، مع عِظَم ما تتيحه من حلول جيدة ؛ بل هو يسرف في رد كل شيء — خصوصاً عند الكندي — إلى الإسكندر . نعم ، لقد ذكر العرب للإسكندر كتاب النفس<sup>(١)</sup> ، ولكنهم عرفوا قبل كل شيء كتاب النفس لأرسطو ، لكن بشروح سنبلقيوس أو ثامسطيوس<sup>(٢)</sup> لا بشرح الإسكندر ، وعرفوا كتباً في النفس أو في العقل والمعقول لثاوفرسطس وفورفير يوس و ثامسطيوس وآخرين غيرهم<sup>(٣)</sup> ؛ فلا مبرر لقصر كل شأن في معرفة رأي الكندي على الإسكندر وحده .

\*\*\*

والنقطة الأساسية التي نحب أن نشير إليها هي أن جيلسون يسرف في فهم الكندي بالإسكندر ، متجاهلاً شأن « المعلم الأول » عند العرب ، وأن موقف الكندي من أرسطو هو موقف الإسكندر نفسه ، فكلاهما قارىء لكتبه ومنفعة بما فيها . وإذا كان الكندي يصرح بأنه يبين مذهب أرسطو ، وإذا كان لا يذكر اسم الإسكندر قط ، فإن من الواجب على الباحث أن يلتبس أصل المسألة كلها عند أرسطو أولاً . وعدم القيام بهذه المهمة هو الذي دعا جيلسون إلى نسبة ما يحكيه الكندي إلى الإسكندر على نحو فيه تكلف شديد ، لأن ما يقرره الكندي لا يشبه ما عند الإسكندر ، لا من حيث الألفاظ ، ولا من حيث المعنى أحياناً — وهذا ما قد اضطر جيلسون إلى الاعتراف به دون قصد — ودعاه أيضاً إلى اتهام العرب بتغيير مذهب الإسكندر ، أو بنقله معدلاً ، أو بعدم فهمه ، وإلى القول بأن اللاتينيين عند ما ترجموا الإسكندر عن اليونانية ، تأثروا بالتراجم العربية ، إلى غير ذلك من الافتراضات التي لا أساس لها .

فلننظر فيما يذكره الكندي عن أرسطو ، لنرى هل هناك توافق . ولنلاحظ أولاً أن فيلسوف العرب يذكر المعاني أو المدلولات التي تدل عليها كلمة العقل بالمعنى المشترك ، وإن لم تكن المدلولات متشابهة تماماً أو مختلفة تماماً .

(١) الفهرست لابن النديم ص ٢٥٣

(٢) الفهرست ص ٢٥١

(٣) نفس المصدر ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤

العقل الأول ، بحسب حكاية الكندي ، هو عقل بالفعل أبداً ، وهو علة لجميع العقولات والعقول الثواني ؛ وهو الذي يُخرج النفس من حالة كونها عاقلة بالقوة إلى حالة كونها عاقلة بالفعل .

يرى جيلسون أن هذا العقل هو الإله أو العقل الإلهي عند الاسكندر . ولكن الذي لا شك فيه أن عند أرسطو أيضاً عقلاً بهذا المعنى ، وهو الإله نفسه أيضاً ، الذي هو عقل ، ومحرك أول ، وعلة أولى الخ . وأخرى ما يقصده الكندي هو هذا العقل الذي يعرفه الفارابي أيضاً عند أرسطو ، ويقول إنه هو « مبدأ المبادئ كلها ... العقل الأول ، والموجود الأول ، والواحد الأول ، والحق الأول »<sup>(١)</sup> ، وإنه هو الذي يتكلم عنه أرسطو في مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة .

وإذا أضفنا إلى هذا أن جيلسون نفسه يلاحظ خلافاً بين ما يقوله عنه الكندي وما يقوله عنه الإسكندر ، كان ذلك معززاً لما نذهب إليه .

هذا العقل الأول — بحسب حكاية الكندي — هو ، في أغلب الظن ، أول ، من حيث أنه العلة الأولى الشريفة ، وفي مقابلة العقول الأخرى للعولة ، التي هي عقول ثواني — على معنى صفتها ومرتبعتها الوجودية — مجردة عن المادة ، ولا تتمثل في الوهم في صورة حسية ، أو ليس لها — في ذاتها — قوة الخيلة .

والنفس تكون عاقلة بالقوة ، ثم يتحد بها أحد العقول الثواني المجردة ، فعند ذلك تكون عاقلة بالفعل ؛ وهذا العقل يكون أولاً عقلاً بالقوة ثم عقلاً بالفعل ، إذا تعقل العقولات .

ولما كان هذا العقل ليس ، عند أرسطو ، أحد القوى النفسانية التي لكل كائن حي ، بل هو آت في الإنسان من الخارج ، ثم ماله أيضاً إلى ترك الإنسان ، فلا جرم أن يسميه الكندي بالمستفاد ، معبراً بذلك عن فكرة أرسطو تماماً . وكلام الكندي عنه لا يدع مجالاً للشك في هذا ؛ فهو مستفاد بمعنى أنه لم يكن للنفس ثم صار لها ، وهذا معنى أول لكلمة « المستفاد » عند الكندي . ولو أننا

بين أيدينا ترجمة لكتاب النفس ترجع إلى عصر الكندي ، فربما كنا نستطيع أن نعرف أي المعاني اليونانية يقابلها .

هذا العقل المستفاد ، بالمعنى الأول ، ينتقل إلى الفعل بواسطة العقولات ؛ وبما أنه لا تكون فيه المحسوسات ، بل الصور المعقولة المنتزعة منها ، ولا تكون فيه صور الجزئيات ، بل صور الأشياء الكلية الثابتة ، وتكون فيه الصور المعقولة بوجه عام ، فلذلك يقول الكندي : « فهذه الصورة<sup>(١)</sup> التي لا هيولى لها ولا فطاسيا<sup>(٢)</sup> هي العقل المستفاد للنفس من العقل الأول ، الذي هو نوعية الأشياء التي هي بالفعل أبداً » . وقد فهم جيلسون عبارة : « الذي هو نوعية الأشياء .. الخ » على أنها تعود على العقل الأول<sup>(٣)</sup> ، ولاحظ فيها غرابة ؛ والحق أن الأولى أن تعود ، رغم الفاصل ، على العقل المستفاد ، بحيث يكون ذلك بياناً جديداً له . ومما يؤيد هذا قول الكندي في كتاب الفلسفة الأولى (ص ١٥٥ مما تقدم) : إن العقل هو « أنواع الأشياء — إذ النوع معقول — وما فوقها ، والأشخاص محسوسة ، أعني بالأشخاص جزئيات الأشياء التي لا تعطى الأشياء أساميها ولا حدودها ؛ فإذا اتحدت بالنفس فهي معقولة ، والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها ، وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة .. والذي أخرج النفس التي هي عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل ، أعني متحدة بها أنواع الأشياء وأجناسها — أعني كليتها — هي الكليات أعيانها ؛ فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة ، أي لها عقل ما ، أي بها كليات الأشياء . فكليات الأشياء ، إذ هي في النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هي عقل النفس المستفاد الذي كان لها بالقوة ؛ فهي العقل الذي بالفعل الذي أخرج النفس من القوة إلى الفعل » .

(١) يقصد العقل المجرد الجزئي .

(٢) لعله يقصد أنها لا تتمثل في العقل كما تتمثل الصورة الحسية المتخيلة — وهذا هو رأي الكندي في المجردات التي هي موضوع ما بعد الطبيعة — أو أنها ليس لها ، من حيث هي عقل ، قوة الخيلة .

(٣) وهو معذور ، فلعل الترجمة اللاتينية مشوشة عن ذلك .

(١) رسالة العقل للفارابي ص ٣٥ — ٣٦ ط . بيروت ١٩٣٨ .

ومن الواضح أن العقل المستفاد هنا هو العقل الذي قد أصبح بالفعل بعد أن كان بالقوة؛ وهو في الحالة الأولى مستفاد، لأنه آتٍ للنفس من الخارج؛ وهو في الحالة الثانية مستفاد، لأنه لم يكن عقلاً إلا بعد امتلاكه للمعقولات الكلية. ولا شك أننا هنا أمام أسماء تعبر عن رأى أرسطو؛ فلعلها من وضع الكندي نفسه، لكنها لا تخرج من حيث مدلولها عن فلسفة «المعلم الأول».

وهكذا لا نحتاج إلى القول بقصور في تعبير الكندي، ولا إلى الخلط بين العقل المستفاد والعقل كملكة، كما فعل جيلسون.

هذا العقل الذي قد خرج بواسطة المعقولات من القوة إلى الفعل هو الذي تملكه النفس، وهو «قُنْيَة» لها، قد مضى وقت اقتنائها؛ لكنه من هذا الوجه مجرد ملكة أو امتلاك؛ هو *ἐκτελέω*، كما يصفها تريكو وروبان مثلاً، وكما يؤخذ من كلام أرسطو في بيانه لدرجات العقل الذي بالفعل، وهو الدرجة التي تشبه امتلاك العلم قبل مباشرة استعماله: إما بالنظر العقلي، وإما بالعمل بالمعنى العام. وإذا كان الكندي يتكلم عنه وحده فلذلك أساساً من كلام أرسطو لا شك فيه، إذا تأملنا النصوص التي ذكرناها ص ٣٤٣ — ٣٤٤

وللنفس، بحسب كلام الكندي، أن تستعمل هذا العقل وأن تظهره لغيرها أو في غيرها بفعلها، متى شاءت؛ وهذه هي المرتبة الأخيرة من مراتب الفعل، كما يبينها أرسطو؛ وإذن فليس أصدق في وصفه من عبارة «العقل الظاهر» التي يستعملها الكندي. والألفاظ التي يستعملها الكندي تشف بمنتهى الوضوح عن رأى أرسطو؛ وإذا كان العقل الذي هو امتلاك المعقولات دون استعمالها «قُنْيَة» ساكنة في النفس، فإن «العقل الظاهر» استعمال لهذه القُنْيَة؛ وتمثيل الكندي لذلك بالكتابة التي توجد في النفس على صورة علم بالكتابة، ثم تبرز بالاستعمال بحسب إرادة الإنسان إنما هو تمثيل صحيح، وهو أشبه بتفسير دقيق لمقصد أرسطو.

وإذن فلا حاجة إلى القول بأن هذا العقل الظاهر قليل الشأن في تصنيف

الكندي للعقل؛ فالكندي يقصد به العقل الفاعل في النظر أو الإظهار؛ وهو ليس ملكة، كما يذهب إلى ذلك جيلسون.

وإذا كان الكندي يعدّ أسماء العقل الثاني بحسب أحواله واعتباراته، فلا يصح أن نعتبر ذلك تعديداً حقيقياً؛ فالكلام كله عن العقل الإنساني الجزئي، وهو — كما قد تبين بالنصوص — مطابق لمذهب أرسطو، لولا أن اختصار رسالة الكندي يجعل معرفة ذلك عسيرة.

فلسنا محتاجين إذن إلى البحث عما يقوله الكندي عن مذهب أرسطو، عند الاسكندر؛ لأن كل ما يقوله الكندي يمكن ردّه على نحو أوثق إلى أرسطو، إذا وضعنا كل نصوص كتاب النفس أمامنا، وذلك دون تكلف في فرض الفروض، كما فعل ناجي أو جيلسون.

وهنا دليل على أننا عند فيلسوف العرب الأول أقرب إلى المنابع الأصلية للفلسفة اليونانية، وأدنى إلى فهمها فهما صحيحاً يدل على أعمال العقل، ويزيده قيمة وضع الأسماء الملائمة. ولا نجد، في هذه المسألة التي نحن بصددتها، خلطاً بين المذاهب ولا تفسيراً لمذهب أرسطو بمذهب شراحه، كالاسكندر — إذا شئنا — أو بالمذهب الأفلاطوني الجديد، وهو ما نستطيع أن نجد الدلائل عليه في رسالة الفارابي في العقل، إذا اقتضى البحث والتحقيق ذلك.

\* \* \*

هذه الرسالة المختصرة القيمة لفيلسوف العرب مترجمة إلى اللاتينية مرتين<sup>(١)</sup>:  
إحداها بعنوان: *Verbum Jacob Alkindi de intentione antiquorum in ratione* (= قول الكندي في رأى القدماء في العقل)؛ وهي، على القطع، لجيرارد الكريموني، مترجم رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا.

والثانية بعنوان: *Liber Alkindi de intellectu [et intellectu]*

(١) راجع للتفصيل فيما يلي مقدمة ناجي لنشرته لكتاب العقل.

(= كتاب الكندي في العقل [ والمعقول ] ، وهي يجوز أن تكون بقلم يوحنا الإسباني .

والترجمة في كلا الترجمتين لا تطابق الأصل العربي مطابقة دقيقة ، وفيهما أخطاء حقيقية ؛ وإن كانت إحداها أجود ، وهي ترجمة جيارارد . وهما يختلفان في أن أحدهما تشتمل على جمل أو عبارات ليست في الأخرى ؛ ومن المدهش أن بعض الجمل الناقصة غير موجودة أيضاً في النسخة العربية التي بين يدي ، ولكنها أحياناً مذكورة على الهامش مع إشارة إلى موضعها ، فكأن هذه النسخة قد قوبلت بأخرى أوفى منها . ولكن نظراً لعدم مطابقة أي من الترجمتين للأصل العربي ، فقد يجوز أن تكون كل منهما قد نقلت عن نسخة خاصة .

أما الفرق بين الترجمتين وبينهما وبين الأصل الذي نشره فهو يتجلى عند المقارنة لمن يعرف اللاتينية إذا شاء ؛ وقد أشرت في هوامش النشرة إلى بعض النقاط .

ورسالة الكندي في العقل مثال على معارف العرب الفلسفية في الموضوع . أما عند الجمهور والمتكلمين والصوفية وأهل الحديث والأدباء بوجه عام فذلك مبحث خاص سنقف عنده بعد هذا التطويل الذي نرجو ألا يكون قد أمل القارئ .

ولا ضرورة هنا إلى مواصلة البحث في نظرية العقل عند الفارابي ومن بعده ؛ فإن هذا خارج عن موضوعنا الآن .

بسم الله الرحمن الرحيم

العزة لله

رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحق الكندي

في العقل<sup>(١)</sup>

فهناك الله النافعات ، وأسعدك في دار الحياة ودار المات !<sup>(٢)</sup> فهمت الذي سألت من رسم قول في العقل ، موجز خبري ، على رأي المحمودين من قدماء اليونانيين ؛ ومن أحدهم<sup>(٣)</sup> أرسطالس<sup>(٤)</sup> ومعلمه فلاطن<sup>(٥)</sup> الحكيم ، إذ كان حاصل قول أفلاطن<sup>(٦)</sup> في ذلك قول تلميذه أرسطالس<sup>(٧)</sup> ؛ فلنقل في ذلك على السبيل الخبري ، فنقول : إن رأي أرسطالس في العقل<sup>(٨)</sup> أن العقل على أنواع أربعة : الأول منها العقل الذي بالفعل أبداً<sup>(٩)</sup> ؛ والثاني العقل الذي بالقوة ، وهو للنفس<sup>(١٠)</sup> ؛ والثالث العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل ؛ والرابع

(١) في إحدى الترجمتين ، وهي التي ترجع إلى يوحنا الإسباني : كتاب الكندي في العقل [ والمعقول ] .

(٢) هذا الدعاء غير موجود في أي من الترجمتين .

(٣) العبارة من قوله : خبري ... إلى قوله : ومن أحدهم ، لا توجد في أي من الترجمتين ؛ بل نجد في ترجمة جيارارد : رسم قول في العقل يبين رأي أرسطو ... الخ ، وفي ترجمة يوحنا : رسم قول في العقل [ والمعقول ] على رأي أرسطو ... الخ .

(٤) (٥) (٦) (٧) هكذا في الأصل .

(٨) عبارة : فلنقل في ذلك ... إلى كلمة : في العقل ، لا توجد في أي من الترجمتين .

(٩) هكذا أيضاً في ترجمة يوحنا ؛ أما في ترجمة جيارارد فنجد بدلاً من هذه العبارة عبارة أخرى ،

وهي : *prima quarum est instrumentum omnium rationatorum et rationatum* .

أي : « أولها أداة جميع العقولات والعقول » ؛ وأغلب الظن أن كلمة أداة يقصد بها « علة »

أو « أول » . بدليل ما نيجده في الكلام عن هذه العقول في أواخر الرسالة .

(١٠) نجد في الترجمتين : والثاني العقل الذي بالقوة في النفس .

العقل الذي نسميه الثاني<sup>(١)</sup> . وهو<sup>(٢)</sup> يمثل<sup>(٣)</sup> العقل بالحس لقرب الحس من الحى<sup>(٤)</sup> وعمومه له أجمع ؛ فإنه يقول<sup>(٥)</sup> : إن الصورة صورتان : أما إحدى الصورتين فالهيو لانية<sup>(٦)</sup> ؛ وهى الواقعة تحت الحس ؛ وأما الأخرى فالتى ليست بذات هيو لى ، وهى الواقعة تحت العقل ، وهى نوعية الأشياء وما فوقها<sup>(٧)</sup> ؛ فالصورة التى فى الهيو لى هى التى بالفعل محسوسة ، لأنها لو لم تكن بالفعل محسوسة لم تقع تحت الحس ؛ فإذا أفادتها<sup>(٨)</sup> النفس فهى فى النفس ؛ وإنما تفيدها النفس ، لأنها فى النفس بالقوة ؛ فإذا باشرت<sup>(٩)</sup> النفس صارت فى النفس بالفعل ؛ وليس تصير فى النفس كالشئ فى الوعاء ولا كالمثال فى الجرم<sup>(١٠)</sup> ، لأن النفس

(١) غير منقوطة فى الأصل ولعلها : الثانى ؛ غير أنه يقابلها فى الترجمتين الكلمة اللاتينية demonstrativum ، ومعناها المبين أو البرهـ ؛ ويسمى هذا العقل الرابع فى آخر الرسالة العقل الظاهر . .  
(٢) يشير الضمير إلى أرسطو فى ترجمة يوحنا ، لأنه يقول : وهذا العقل يمثل أرسطو بالحس  
(٣) أما فى ترجمة جيرارد فنجد et assimilatio rationis cum sensu ومعناها : « وهو تمثل العقل بالحس » ؛ فكأن هذا المترجم وجد الكلمة غير منقوطة فقرأها : تمثل ، بدلا من يمثل .  
(٤) نجد عند جيرارد هذه العبارة : propter propinquitatem sensus cum veritatem et communitatem ad eam ، ومعناها : لقرب الحس من الحق وعمومه له ؛ فهو قد قرأ : الحق ، بدلا من الحى ، وترجم كما قرأ .  
(٥) فى ترجمة يوحنا : فإن أرسطو يقول .

(٦) فى الترجمتين نجد بدلا من كلمة الهيو لانية عبارة : ذات الهيو لى : habens materiam  
(٧) يفهم من ترجمة يوحنا أن الضمير فى كلمة « فوقها » يعود على نوعية الأشياء ، ونجد فى كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى أن المقصود بذلك ، أنواع الأشياء وأجناسها ؛ راجع ص ١٥٥ مما تقدم .

(٨) أى اكتسبتها ، ويقابل هذه الكلمة كلمة apprehendit ( أى يأخذ أو يتناول أو يمسك ) فى ترجمة يوحنا ، وكلمة acquirit ( يحصل على ، يكتسب ) فى ترجمة جيرارد .

(٩) يترجم جيرارد هذه الكلمة بنفس الكلمة اللاتينية التى يترجم بها كلمة أفادتها ، وهى كلمة acquiri ؛ ويترجمها يوحنا بالكلمة الأخرى .

١٠ يترجم جيرارد عبارة : كالمثال فى الجرم بـ : sicut similitudo in corpore ( أى : كشيء الشئ . [ المثال أو الصورة ] فى الجسم ؛ ويترجمها يوحنا بـ : sicut caelatura in corpore ، كالتنقش فى الجسم ) .

ليست بجسم ولا متجزئة<sup>(١)</sup> ؛ فهى فى النفس والنفس شئ واحد ، لا غير ولا غيرية لغيرية المحمولات<sup>(٢)</sup> . وكذلك أيضاً القوة الحاسة ليست هى شيئاً<sup>(٣)</sup> غير النفس<sup>(٤)</sup> ؛ ولا هى فى النفس كالعضو فى الجسم ، بل هى النفس ، وهى الحاس<sup>(٥)</sup> . وكذلك الصورة المحسوسة ليست فى النفس لغيراً أو غيرية<sup>(٦)</sup> ؛ فاذن المحسوس فى النفس هو الحاس .

فأما الهيو لى فإن محسوسها غير النفس الحاسة ، فاذن<sup>(٧)</sup> من جهة الهيو لى المحسوس ليس هو الحاس .

وكذلك يمثل<sup>(٨)</sup> العقل ؛ فإن النفس إذا باشرت العقل ، أعنى الصور

(١) لا مقابل لكلمة : ولا متجزئة ، عند جيرارد .

(٢) نجد فى ترجمة جيرارد هذه العبارة : sst igitur in anima, et anima est res una, non aliud ( ومعناها : فهى فى النفس ، والنفس شئ واحد ، لا غير ) . أما عند يوحنا فنجد عبارة : est igitur in anima, et anima est res una, quae est ipsa, non aliud ab ipsa, nec etiam alia alietate praedicamentorum ( ومعناها : فهى فى النفس ، والنفس شئ واحد ، هى نفس ذاتها ، لا شئ غير ذاتها ، ولا هى غير بتعاير المحمولات ) والترجمتان غير دقيقتين ولا تبيينان المعنى ؛ فإن الكندى يريد أن يقول إن الصورة ، فى النفس ، هى والنفس شئ واحد ، لا تتغايران تغايراً مصدره غيرية المحمولات . وأغلب الظن أن المقصود بالمحمولات ليس هو المحمولات المطلقة ، كما يترجم يوحنا ، بل المقصود ما تحمله النفس فى ذاتها ، وهذا ما يدل عليه كلام الكندى فى آخر الرسالة .

(٣) فى الأصل : شئ .

(٤) فى ترجمة جيرارد : وكذلك ليست القوة الحاسة إلا للنفس ؛ وفى ترجمة يوحنا : وكذلك ليست القوة الحاسة إلا فى النفس .

(٥) هكذا فى الأصل .

(٦) هكذا فى الأصل ، ولعلها : بغيراً أو غيرية ؛ على أن فى ترجمة جيرارد : non est in anima cum alio, aliud alteritate ( ليست فى النفس مع غير ( بغير ) ، غير بالغيرية ) ؛ وفى ترجمة يوحنا : non est in anima ut aliud vel alterum ( ليست فى النفس كغيراً أو آخر )

(٧) فى الأصل : فاذن

(٨) هذه الكلمة غير منقوطة ؛ وفى ترجمة يوحنا نجد أنه يقرأها : يمثل ، معتبراً أن الضمير فيها يشير إلى أرسطو ، فيقول ما ترجمه العربية : وكذلك يمثل أرسطو العقل ؛ أما فى ترجمة جيرارد فنجد يقرأ الكلمة : تمثل أو تمثيل ، ولذلك يقول ما ترجمه العربية : وكذلك يمثل العقل فى النفس

التي لا هيولى لها ولا فنتاسياً<sup>(١)</sup> ، [و]<sup>(٢)</sup> اتحدت بالنفس ، أعنى أنها كانت موجودة في النفس بالفعل ، وقد كانت قبل ذلك لا موجودة فيها بالفعل ، بل بالقوة ، فهذه الصورة التي لا هيولى لها ولا فنتاسياً هي العقل المستفاد<sup>(٣)</sup> للنفس من العقل الأول ، الذي<sup>(٤)</sup> هو نوعية الأشياء التي هي بالفعل أبداً ؛ وإنما صار مفيداً والنفس مستفيدة ، لأن النفس بالقوة عاقلة ، والعقل الأول بالفعل ؛ وكل شيء أفاد شيئاً ذاته فإن المستفيد كان له ذلك الشيء بالقوة ، ولم يكن له بالفعل ؛ وكل ما كان لشيء بالقوة فليس يخرج إلى الفعل بذاته ، لأنه لو كان بذاته كان أبداً بالفعل ، لأن ذاته له أبداً ما كان موجوداً<sup>(٥)</sup> ؛ فإذا كل ما كان بالقوة فإنما يخرج إلى الفعل بآخر ، هو ذلك الشيء بالفعل<sup>(٦)</sup> ؛ فإذا النفس عاقلة بالقوة وخارجة بالعقل الأول ، إذا بشرته ، إلى أن تكون عاقلة بالفعل<sup>(٧)</sup> ؛ فإنها إذا اتحدت الصورة العقلية بها لم تكن هي والصورة العقلية متغيرة<sup>(٨)</sup> ، لأنها ليست بمنقسمة ، فتتغير ؛ فإذا اتحدت بها الصورة العقلية فهي والعقل شيء واحد ؛ فهي عاقلة ومعقولة . فإذا العقل والمعقول شيء أحد من جهة النفس ، فأما العقل الذي بالفعل أبداً الخرج النفس إلى أن تصير بالفعل عاقلة ، بعد أن كانت عاقلة بالقوة ، فليس

- (١) هذه الكلمة غير موجودة هنا في أى من الترجمتين ومعناها هنا الصورة المتخيلة .  
(٢) الواو غير موجودة في الأصل ، ولكن زدتها لوجودها في الترجمتين ، وقد يكون للكلام وجه بدونها .  
(٣) يسمى : intellectus adeptus عند يوحنا و : ratio adquisita عند جيرارد . وتجد كلاماً عن العقل المستفاد في كتاب الكندي في الفلسفة الأولى من ١٥٥ مما تقدم .  
(٤) هذه الجملة التالية تعود على العقل المستفاد — راجع ص ١٥٥ مما تقدم .  
(٥) في الترجمة اللاتينية : لأن ذاته (essentia) له دائماً وموجودة — وهذا مثال من أمثلة كثيرة على عدم دقة الترجمة .  
(٦) يقابل هذا عبارة حرفية عند جيرارد ؛ أما عند يوحنا فنجد : per aliud quod est in affectu أى : بآخر هو بالفعل .  
(٧) عند جيرارد : ما ترجمته العربية : وخارجة إلى الفعل بالفعل الأول ؛ أما عند يوحنا فنجد ما يقابل الأصل العربي تماماً .  
(٨) نجد عند جيرارد non est ipsa per formam rationalem alterata أى : لم تتغير بها ، يعنى بالصورة العقلية ؛ وليس هذا هو المعنى الدقيق .

هو ومعقولة<sup>(٩)</sup> شيئاً<sup>(١٠)</sup> أحد<sup>(١١)</sup> ؛ [ فإذا العقل في النفس والعقل الأول من جهة العقل الأول ليس بشيء واحد<sup>(١٢)</sup> ؛ فأما من جهة النفس فالعقل والمعقول شيء أحد ؛ وهذا<sup>(١٣)</sup> في العقل هو بالبسيط أشبه بالنفس وأقوى منه في المحسوس كثيراً<sup>(١٤)</sup> ، فإذا العقل إما علة وأول<sup>(١٥)</sup> لجميع المعقولات والعقول الثواني<sup>(١٦)</sup> ؛ وإما ثان<sup>(١٧)</sup> ، وهو بالقوة للنفس ، ما لم تكن<sup>(١٨)</sup> النفس عاقلة بالفعل ؛ والثالث هو الذي بالفعل

(١) في الأصل : وعاقلة ، ويقابل هذه الكلمة في الترجمتين الكلمة اللاتينية rationatum أو intellectum ، ومعناها معقول ؛ ولعل هذا هو الأقرب للصواب .  
(٢) ، (٣) في الأصل : شيء أحد .

(٤) ما بين هذين القوسين المضعفين موجود على هامش الأصل العربي مع إشارة إلى مكانه والتصریح بأنه في نسخة أخرى ؛ وهو موجود في كل من الترجمتين اللاتينيتين .

(٥) فوق كلمة : هذا ، توجد في الأصل العربي بين يدي علامة + ويقابلها في الهامش هذه العبارة : « وفي أخرى ( يقصد نسخة أخرى ، بلا شك ) : والعقل الذي بالبسيط أشبه بالنفس » ، ورغم هذه الإضافة فالعقل لا يزال غامضاً . على أننا نجد في ترجمة جيرارد هذه العبارة : ratio igitur, quae simplex est, est magis similis animae et fortior ea. in sensato plurimum وأقوى منها في المحسوس كثيراً ؛ أما في ترجمة يوحنا فنجد هذه العبارة : intellectus autem, qui in simplicitate est similior animae, est multo fortior quantum ad intellectum, quam sensus ad sensum ( ومعناها : ولكن العقل ، الذي هو في البساطة أشبه بالنفس ، هو بالنسبة للمعقول أقوى من الحس بالنسبة للمحسوس كثيراً ) . ولا شك أن أقرب العبارات للفهم وأجواها لمعنى هي عبارة يوحنا . وهو في ترجمته أدق وأوفى وأقرب إلى الإصطلاح وأحسن فهماً للأصل العربي الذي نقله وأبعد عن حرفية الترجمة . ويجوز أن ترجمته عن أصل عربي أجود ، مما يجعل لعبارة قيمة خاصة . ولعله يريد أن يقول إن اتحاد العقل بالمعقول أقوى من اتحاد الحس بالمحسوس .

(٦) بعد هذا الكلام نجد في كل من الترجمتين اللاتينيتين ما ترجمته العربية : « فالعقل الأول أداة ( علة عند يوحنا ) جميع العقول والمعقولات ، لكن العقل الثاني هو بالقوة للنفس » . وبعد هذه العبارة الزائدة تسير الترجمتان مطابقتين للأصل العربي .  
(٧) يقابل كلتي « علة » و « أول » في ترجمة جيرارد ، الكلمة اللاتينية instrumentum أى الآلة أو الأداة ؛ أما في ترجمة يوحنا فنجد يقول : إما أول لجميع المعقولات ، وإما ثان . الخ .

(٨) لا يقابل هذه الكلمة شيء في أى من الترجمتين .  
(٩) في الأصل : ثانى .  
(١٠) فوق كلمة : تكن ، في الأصل العربي علامة + يقابلها في الهامش كلمة تصر : أى : ما لم تتصير النفس عاقلة بالفعل .

## رسالة الكندي

في

كية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة

### مقدمة

هذه رسالة قيّمة من حيث هي تعريف للعرب في عصر الكندي بجملة فلسفة أرسطو وإنتاجه الفلسفي في مختلف الميادين وترتيب ذلك كله على النحو الذي يعين طالب الفلسفة .

وإذا كان ابن سينا قد حمد للفارابي بيانه لأغراض أرسطو في كتاب من كتبه ، هو كتاب ما بعد الطبيعة ، حمداً مذكوراً<sup>(١)</sup> ، فإن في رسالة الكندي هذه بياناً لكتب أرسطو على حسب « عدتها وترتيبها » ولأغراض هذه الكتب وموضوعها مع شيء من التفصيل في بعض الأحيان .

وتبين لنا هذه الرسالة مدى معرفة العرب ، أول عهدهم بالفلسفة ، بمؤلفات أرسطو ؛ وهذا قد يتيح لنا الحكم على مقدار إلمامهم بفلسفته ، وربما أعان على نقد الرأي الشائع بين الباحثين الأوروبيين ، وهو أن العرب في أول الأمر اعتمدوا على كتب منجولة على أرسطو ، ذلك أن الكندي لا يذكر لأرسطو هذه الكتب<sup>(٢)</sup> ؛ وهي أخيراً تدل على شأن أرسطو في تفلسف العرب بوجه عام .

(١) انظر مثلاً تنمة صوان الحكمة للبيهقي ط . لاهور ١٣٥١ م ٤٢ ؛ طبقات الأطباء

ج ٢ م ٣ — ٤ .

(٢) حتى كتاب اثولوجيا أو كتاب الربوبية الذي ترجمه عبد المسيح بن عبد الله بن ناعم الحمصي ويقال إن الكندي فسّره أو أصلح ترجمته ( راجع الفهرست لابن النديم م ٢٥٢ من الطبعة الأوروبية ، وبحنا عن الكندي للمرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبدالرازق — مجلة كلية الآداب ، مجلد ( عدد ٢ سنة ١٩٣٣ م ١٢٧ ) ، فالكندي لا يذكر عنده شيئاً ، ولا نجد بين أعمال الكندي الفلسفية لا عند ابن النديم ولا عند ابن أبي أصيبعة مثلاً — وهنا موضوع للبحث ، خصوصاً لأن بعض المؤرخين يذكر أن الكندي ترجم الكثير من كتب الفلسفة ، وأنه كان من حذاق المترجمين . راجع المقدمة .

للنفس ، قد اقتنته ، وصار لها موجوداً ، متى شاءت استعمالته ، وأظهرته لوجود غيرها منها<sup>(١)</sup> ، كالكتابة في الكاتب ؛ فهي له معدة ممكنة ، قد اقتناها ، وثبتت في نفسه ؛ فهو يخرجها ويستعملها متى شاء ؛ وأما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس ، متى أخرجته ، فكان موجوداً غيرها منها بالفعل<sup>(٢)</sup> .

فإذن الفصل بين الثالث والرابع<sup>(٣)</sup> أن الثالث قُضية للنفس ، قد مضى وقت مُبتدأ<sup>(٤)</sup> قنيتها ، ولها [ أن ]<sup>(٥)</sup> تخرجه متى شاءت ؛ والرابع أنه إما وقت قنيتها أولاً وإما وقت ظهوره ثانياً ، متى استعملته النفس ؛ فإذن الثالث هو الذي للنفس قنية ، قد تقدمت ، ومتى شاءت كان موجوداً فيها ؛ وأما الرابع فهو الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل ، والحمد لله كثيراً بحسب استحقاقه .

فهذه آراء [ الحكماء الأولين ]<sup>(٦)</sup> في العقل ، وهذا ، كان الله لك مسدداً ! قدر هذا القول فيه ، إذ كان ما طلبت القول المرسل الخبري كاف<sup>(٧)</sup> ، فكن به سميذا !

تمت الرسالة والحمد لله<sup>(٨)</sup>

(١) يقابل عبارة : « لوجود غيرها منها » عبارة : cum inventione absque alio ab ea عند جيرارد ، ومعناها : بأن توجده في غيرها ؛ أما عند يوحنا فنجد : et faciat eum esse in alio a se ، ومعناها : وتجعله موجوداً في شيء آخر غيرها .

(٢) يقابل هذا عبارة حرفية عند جيرارد ؛ أما صاحبه فهو هنا يتصرف بتحويل الخطاب فيقول مثلاً : الظاهر من النفس الذي متى أخرجته كان في غيرك بالفعل .

(٣) هنا خلاف بين الأصل العربي وكل من الترجمتين اللاتينيتين حيث يتلخص الكلام فيهما في أن العقل الثاني [ مأخوذ ] من الثالث والرابع ، ثم يسير الكلام عن العقليين الآخرين دون خلاف مع الأصل العربي .

(٤) في الأصل : مبتدى .

(٥) هذه الكلمة في هامش الأصل ، بإشارة لموضعها .

(٦) ما بين هذين القوسين موجود في الهامش مع إشارة إلى مكانه ، ويقابل ذلك في ترجمة جيرارد كلمة : القدماء .

(٧) هكذا في الأصل ، ولا شك أن النص هنا ينقصه بعض الكلام .

(٨) نجد في ترجمة جيرارد : انتهى كلام يعقوب الكندي عن آراء الأولين في العقل ؛ وعند صاحبه : انتهى كلام الكندي الفيلسوف في العقل [ والمقول ] . على أن في أواخر الترجمتين اللاتينيتين ، فيما بينهما ، فروقا طفيفة ؛ وترجمة يوحنا أكثر اتفاقاً مع النص العربي .

تبدأ الرسالة ، بعد ديباجة الدعاء ، بالإشارة إلى قيمتها في إرشاد المتعلم ، ثم تنتقل إلى تقسيم كتب أرسطو تقسيماً أولياً إلى أربعة أنواع : كتب منطقية ، كتب طبيعية ، كتب موضوعها قد يوجد مواصلاً للمادة في وجوده ، وكتب موضوعها مجرد عن المادة .

ثم يتكلم المؤلف عن كل نوع من هذه الأنواع ، مُحصياً عدد ما فيه من الكتب بحسب ترتيبها ؛ ويذكر بعد ذلك الكتب الخلقية ، مشيراً إلى أن لأرسطو كتباً أخرى ورسائل في أشياء جزئية .

هذه ، عند الكندي ، هي الكتب التي يحتاج المتعلم إلى معرفة ما فيها ، ليكون فيلسوفاً بالمعنى الكامل ؛ ولكن العلم الممهّد لاقتناء الفلسفة هو علم الرياضيات والتمرن فيها ، كشرط أساسي لا بد منه .

يستطرد فيلسوفنا بعد هذا إلى الكلام عن كل علم من علوم الرياضيات ، ولما كان أول جميع المعلومات هو علم الجواهر الأولى المحسوسة وصفاتها الأساسية ( الكم والكيف . . . الخ ) ، وكانت المعرفة الفلسفية الحقيقية الثابتة ، التي هي علم الجوهر ، لا تتم إلا بمعرفة الجوهر بتوسط الكم والكيف ، وكانت — أخيراً — معرفة الجواهر الثواني ( المعاني المعقولة ) لا تتيسر إلا بعلم الجواهر الأولى ، فإن من يعوزه علم الكم والكيف يجب ألا يطمع في الوصول إلى علم الجواهر الأولى ، ولا إلى علم الجواهر الثانية ، ولا إلى شيء مما يطلب من العلوم الإنسانية جملة .

ويستطرد فيلسوفنا ، من موقفه وسط الثقافة الإسلامية ، إلى الكلام عن علوم معاصرة ، من حيث مصدرها ووسائلها ، للعلوم الإنسانية العادية — تلك هي علوم الأنبياء التي تفيض عليهم إلهاماً إلهياً ، من غير تكلف ولا حيلة من جانبهم ولا اعتماد بالمنطق والرياضيات ومن غير حاجة إلى زمان للتعلم . وهذا يدعو الكندي إلى التفرقة المشهورة في تاريخ الفكر والدين بين علوم البشر العادية وعلوم الأنبياء التي تميزهم عن غيرهم والتي يعجز عنها البشر ، لأنها فوق الطبع

والجسلة الإنسانية عادة ؛ وهو يضرب لذلك مثلاً بما أجاب به النبي عليه السلام عن سؤال من سأل في أمر البعث ، قائلاً : « مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ؟ » . . . إذ أوحى الله إليه : « قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ » . . . الآيات إلى قوله : « كُنْ فَيَكُونُ » ( آخر سورة يس ٣٦ )

ويفسر فيلسوف العرب هذه الآيات تفسيراً فلسفياً ، هو بلا شك مثال من طريقة تفسير الفلاسفة للقرآن في ذلك العهد ؛ والكندي يتعجب من إحكام الأصول التي تتضمنها الآيات ، وهي :

١ — جمع ما تفرق من البدن بالبلى أسهل في العادة من إبداعه بعد أن لم يكن ؛ أما عند الله فليس شيء أشق و شيء أيسر ، لأن الله القدرة المطلقة على الإبداع من لا شيء .

٢ — وجود الشيء من تقيضه معروف من المشاهدة ، مثل وجود النار من الشجر الأخضر الذي ليس ناراً ؛ وإذن فالشيء يوجد من تقيضه ، وهذا دليل على أنه يحدث حدوداً أصلياً عن عدم ، بفعل مكونة — وإذن فأحياء العظام الأرملة أيسر أمراً .

٣ — وجود الشيء الكبير الهائل من تقيضه العدمي حاصل ، وهو السموات والأرض ؛ فنشر الأجساد أهون .

٤ — التمييز بين الخلق الإلهي وبين فعل الشر من حيث النوع ، نظر الآن المنكرين قد يعتمدون على شبهة ، أساسها أن الزمان لا بد منه للخلق ، خصوصاً خلق ما كان عظيماً . فالآيات التي يذكرها الكندي تبين نوع الخلق الإلهي وأنه ليس في زمان ولا من مادة ، خلافاً لفعل البشر المحتاج إلى مادة وإلى زمان للفعل ، وهذا — في رأي الكندي — هو مضمون : « إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ : « كُنْ ! فَيَكُونُ » ؛ فالله يريد ، فيكون عن إرادته ما يريد <sup>(١)</sup>

(١) في هذا كله تأييد لصحة ما يقوله صاعد (طبقات الأمم ط . بيروت ١٩١٢ ص ٥٢) من أن الكندي ألف كتاباً في التوحيد اسمه « فم (?) الذهب » ، ذهب فيه إلى أن حدوث العالم كان في غير زمان ، كما هو مذهب أفلاطون .

وهنا نجد الكندي يقننه لما تتضمنه الآية من إشكال وهو : كيف يمكن توجيه الخطاب : « كن » إلى المعلوم ، أغنى الشيء قبل كونه ؟ ويحاول فيلسوف العرب أن يبين جواز ذلك على طريقة العرب في التعبير ، من نحو وصفهم للشيء — على سبيل المجاز — بما ليس في الطبع ، وهو هنا يذكر أحياناً لامرئ القيس في خطاب الليل .

وأخيراً نجد الكندي أن هذه الآيات تضمنت من صفات البيان والإيجاز وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب والوضوح أمام العقول النيرة ما لا يستطيع الفيلسوف المفكر ، بجهد الحيلة وطول الترويض والدؤوب في البحث ، أن يأتي به مجتمعاً في مثل عبارات القرآن القصيرة .

ثم يعود الكندي إلى الكلام في علوم الرياضيات (حساب ، تأليف ، هندسة ، هيئة ) منتهاً إلى نتيجة قررها من قبل ، وهي أن تعلم الرياضيات شرط أول لتحصيل الفلسفة وأن من عدمها فقد عدم الفلسفة جملة .

وقبل أن يعرض للكلام عن أغراض أرسطو في كتبه واحداً واحداً ، متكلاً عما لبعضها من أجزاء أحياناً ، يتكلم — في عبارة جادة نافذة إلى الأعماق دالة على الإخلاص في طلب الغاية العلمية — عن أهمية معرفة هدف البحث : لا بد أن يعرف المتعلم الغاية التي يقصدها ، لتجتمع نحوها همته ويتجه إليها فكره ولا يثبط عزمه في سلوكه ، ويجب عليه دائماً أن يقصد سمت الغرض ، لأن من لم يعلم الغاية التي إليها يقصد لم يصل إلى مطلوبه .

يلي هذا ذكر الكتب المنطقية الثمانية مع بيان موضوع كل منها ، ثم الكلام عن الكتب الطبيعية على تنوعها وعن الكتب النفسانية والخلقية ، وبذلك تنتهي الرسالة .  
وهذا نصها :

بسم الله الرحمن الرحيم  
وحسبنا الله ونعم المعين  
رسالة الكندي

في

كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة

حاطك الله بصنعه ، ووفقك لدرك الحق واستعملك لما يوجب الحق !  
سألت — أسعدك الله بمطلوباتك ، فصيرها فيما يقرب منه ، ويباعد عن الجهل [به] <sup>(١)</sup> ، ويكسب إنارة الحق ! — أن أنبئك بكتب أرسطوطاليس <sup>(٢)</sup> اليوناني الذي <sup>(٣)</sup> تفلسف فيها ، على عدتها ومراتبها ، التي <sup>(٤)</sup> لا غنى لمن أراد نيل الفلسفة واقتناءها <sup>(٥)</sup> وتثبيتها <sup>(٦)</sup> ، عنها ، وأغراضه <sup>(٧)</sup> فيها بالقول الجميل الوجيز .  
ولعمري أن فيما سألت من ذلك أعظماً من المعينات على درك الفلسفة ، لما في تبين ذلك من الزيادة في تشويق <sup>(٨)</sup> الفلسفة لذوى الأنفس النيرة المعتدلة الشائعة مخايل <sup>(٩)</sup> مساقط الحق وانتجاع الحجي من الفعل <sup>(١٠)</sup> ، لما في كشف ذلك من وضوح السبيل إلى نهاية الشرف العقلي الأثير عند مثل هذه الأنفس التي قد منازكرها ، وحسبها دركها باستطرافها <sup>(١١)</sup> وما <sup>(١٢)</sup> يمد <sup>(١٣)</sup> لها تبين ذلك من الصبر على الدؤوب <sup>(١٤)</sup>

(١) غير موجودة في الأصل . (٢) ، (٣) هكذا الأصل .

(٤) تعود على الكتب (٥) في الأصل : واقتنائها

(٦) غير منقوطة وتنقصها نبرة — ومعنى تثبيتها ، بحسب الاصطلاح القديم ، هو إثباتها وإقامة الحجة عليها ، وهو ما يسمى التصحيح أيضاً عندهم .

(٧) معطوفة على يكتب فيما تقدم .

(٨) هكذا في الأصل ، وهي صيغة غير مألوفة ؛ فاعلمها : تشويق .

(٩) شام بشي نظر ينظر ؛ والحيلة الظن ، من خال يخيل بخيلة ، وهي أيضاً السحابة ، يخالها الإنسان ما طره لرعدها وبرقها .

(١٠) غير واضحة تماماً في الأصل .

(١١) طرق السكاهن ضرب بالحصى وخط القطن بالصوف إذا تكهن ؛ واستطرق الرجل بين الصفوف ذهب بينها ، واستطرق الإنسان الشيء اتخذ طريقاً .

(١٢) هكذا في الأصل ويمكن إصلاحها على وجه آخر .

(١٣) دال هذه الكلمة كائناً ومعناها يزيد . (١٤) دأب دأباً ودؤوباً جد وتعب .

في قطع مسافاتهما واستضلاع<sup>(١)</sup> تحمل ثقل الموت فيما أقول<sup>(٢)</sup> على بلوغ المطلوب منها الذي لا يقاس إلا بقطعها، وسما<sup>(٣)</sup> إذا كان لها في كل نظرة من تلك السبل نيل جزء من مطلوباتها، وتحصيل من ربح قنيتها، وعون على تناول ما يليه<sup>(٤)</sup> من مقصودها، وتسهيل لما بقي من مستوعراته، ومذلق<sup>(٥)</sup> للحركة التي هي غرضه. فرسمت لك من ذلك ما هو بالغ مرادك من مسألتك<sup>(٦)</sup> وبعض ما هو زائد في تحديد بصر<sup>(٧)</sup> عقلك بها إلى حقائق الأشياء وأغراض الخير الداعي إلى ذاته المراد لها لا غيرها — فإن كل مُراد إنما يراد للخير، فأما الخير فليس يراد لغيره بل لذاته — وبقدر ما هو كاف في مسألتك، وبالله تومئنا، وعليه توكلنا، وهو حسبنا في جميع أمورنا.

فكتب أرسطوطاليس المرتبة التي يحتاج المتعلم إلى استظهارها على الولاء<sup>(٨)</sup>، على ترتيبها ونظمها، ليكون بها فيلسوفاً، بعد علم الرياضات<sup>(٩)</sup> هي<sup>(١٠)</sup> أربعة أنواع من الكتب:

أما أحد الأربعة فالمنطقيات؛  
وأما النوع الثاني فالطبيعيات؛  
وأما النوع الثالث ففما كان مستغنياً عن الطبيعة، قائماً بذاته غير محتاج إلى

(١) ضلع الرجل ضلعة صار قويا شديداً الأضلاع، فهو ضليع والمضطلع بالأمر هو القوى عليه. ولم أجد فيما رجعت إليه من القواميس صيغة الاستضلاع، ولكن معناها النهوض بالشئ أو تحمله، وطريقة تعبير الكندي من استعمال الإضافة في معرض الترادف تؤيد ذلك.

(٢) هكذا العبارة في الأصل ويمكن إصلاحها: أقدر من.

(٣) هكذا في الأصل بدون لا. وكنت قد أضفت كلمة لا في بعض المواضع، (أنظر مثلاً ص ١٠٢) وتركت الزيادة هنا؛ فلعلها صحيحة أيضاً، خلافاً للشهور.

(٤) في الأصل: على ما تناول ما نلت. دون تقييد إلا بتعطين فوق الحرف الذي قبل الأخير من الكلمة الأخيرة — ويمكن القراءة على نحو آخر: على تناول ما نلت ما نلت.

(٥) لسان ذليق وذلق أي فصيح، وسكين ذلق أي ساذج؛ وذلك السكين حدده.

(٦) في الأصل: مسيلتك — دون نقط الباء.

(٧) في الأصل: بصر، وهو خطأ قطعاً. وتحديد البصر زيادته حدة وقوة ودقة.

(٨) في الأصل: الولي، وفي اللغة جاء القوم ولأه وعلى ولأه، أي جاءوا منتابعين.

(٩) هكذا في الأصل وقد أقيمتها. (١٠) في الأصل: وهي.

الأجسام — فإنه يوجد مع الأجسام مواصلاً لها بأحد أنواع المواصلة؛  
وأما النوع الرابع ففما لا يحتاج إلى الأجسام ولا يواصلها البتة.  
فأما المنطقيات منها فثمانية:

الأول منها المسمى قاطوغورياس<sup>(١)</sup>، وهو على المقولات، أعني الحامل والحمول؛ والحامل هو ما سُمي جوهرًا، والحمول هو ما سُمي عرضاً محمولاً في الجوهر غير معط<sup>(٢)</sup> له اسمه ولا حدّه —

إذ المحمول يقال على نوعين: أحدهما يعطى الحامل له اسمه وحده، كالخى المقول على الإنسان؛ فإن الإنسان يسمى حياً<sup>(٣)</sup> ويُحدّ بحد الخى الذي هو جوهر حساس متحرك لغير شيء خارج عنه؛

وكذلك الكيفية المقولة على البياض؛ فإن الكيفية هي التي يلحقها ويقال عليها: هذا البياض شبيه لهذا البياض<sup>(٤)</sup>، وهذا البياض ليس بشيء لهذا البياض؛ وهذا الشكل شبيه بهذا الشكل، وهذا الشكل ليس بشيء لهذا الشكل؛ فقد أعطت الكيفية المقولة على أنواع الكيفية أنواعها التي هي مقولة عليها، اسمها وحدّها.

(١) هكذا في الأصل: وقد تركت مثل هذه الصيغة كما هي، محافظة على ما يجوز أن يكون هو الصيغة الأولى للاصطلاحات والكلمات المربة: لأن الصيغة الجارية هي: قاطيغورياس. وفي اللغة اليونانية كلمة κατηγορία (تنطق: كاتيغوريا) بمعنى الاتهام أو التعريف والكشف والتعبير أو الصفة التي تقال عن الشيء بوجه عام أو المقولة المنطقية بوجه خاص، وهي من فعل بهذه المعاني. وقد عربت مع المحافظة على صورتها الأصلية إلى حده كبير. أما السين التي في الكلمة المعربة فإنها حرف السين الذي زيد في الكلمة اليونانية بسبب سبق الحرف اليوناني: πειρα لها، ومعناه: في، عن، حول — بحيث يكون المعنى: في المقولة... الخ. على أن كتاب القولات من منطق أرسطو يسمى أيضاً قاطيغوريا. كما نجد ذلك في الترجمة القديمة له — حيث نجد العنوان هكذا: «كتاب أرسطو طالس المسمى: قاطيغوريا، أي: القولات» والحقيقة أن كلمة κατηγορία (المقولات) تنطق كاتيغورياً — فالغالب أن الاسم العربي تعريب للجمع اليوناني... راجع صورة المخطوط منطق أرسطو المحفوظ في مكتبة الجامعة.

(٢) في الأصل: محمول، معطى.

(٣) في الأصل: حي.

(٤) في الأصل: عليها شبيه هذا البياض... الخ. وقد أصلحت النص بما يقتضيه التقابل في العبارة.

وأما أحد المحمولين فهو ما قيل على حامله باشتباه الاسم لا بتواطئه ، ولم يعطه حدّه ولا اسمه ، كالبياض المحمول على الأبيض ، أعني الجسم الأبيض ؛ فإن الأبيض ، أعني اسم الأبيض ، مشتق من البياض ، لا عين البياض ؛ والبياض لون يعوق البصر ، والأبيض ، أعني الجسم الأبيض ، ليس بلون يعوق البصر ، فلم يعط البياض حدّه ، ولم يعطه اسمه عينه ، بل [هو] اشتقاق ، إذ أبيض مشتق من بياض .

والمقولاتُ المحمولات العرضية ، على المقول الحامل ، [وهو] <sup>(١)</sup> الجوهر ، تسعة : كمية ، وكيفية ، وإضافة ، وأين ، ومتى ، وفاعل ، ومنفعل ، وله . ووضع ، أى نصبة الشيء <sup>(٢)</sup> .

وأما الثاني من المنطقيات ، وهو المسمى باريارمانياس <sup>(٣)</sup> ، ومعناه : على التفسير ، يعنى تفسير ما يقال في المقولات وقرنها لتكون قضايا : موضوع ومقول ، أعني من حامل ومحمول .

(١) ما بين القوسين المضلعين زيادة للإيضاح أو للاكمال .

(٢) النصب بضم النون والصاد معا أو فتحهما معا ، أو فتح النون أو ضمها مع سكون الصاد ، كلها في معنى الشيء المنسوب القائم أو المرفوع الموضوع أمام الناظر ؛ والنسبة بضم النون وسكون الصاد هي السارية للمرفوعة لتكون علامة للطريق . فالنسبة هنا — بفتح النون (وربما أيضا بضمها) مع سكون الصاد — هي الكيفية التي يكون عليها وضع الشيء ، مثل أن يكون الإنسان جالسا أو نائما . وهذا الاصطلاح العربي يقابل كلمة  $\kappa\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$  اليونانية التي تدل على الوضع ، وهو أحد المقولات الأرسططاليسية . أما جميع المقولات باليونانية فإنها ، على تواليها في هذا النص ، هي : الجوهر :  $\sigma\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}$  ، الكم :  $\pi\omicron\sigma\acute{o}\nu$  ، الكيف :  $\pi\omicron\iota\acute{o}\nu$  ، بالإضافة :  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$  ، أين :  $\pi\omicron\upsilon$  ، متى :  $\pi\omicron\tau\acute{\epsilon}$  ، يفعل (الفعل) :  $\pi\omicron\iota\epsilon\iota\nu$  ، ينفعل (الانفعال) :  $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$  ، له ( = أن يكون له = الملك ) :  $\epsilon\chi\epsilon\iota\nu$  ، الوضع :  $\kappa\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$  .

(٣) وبال يونانية  $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \epsilon\rho\mu\eta\nu\epsilon\iota\alpha\varsigma$  (تنطق : ريريرمينياس ، ولكنها تكتب في العربية على أنحاء شتى) = في (على) التفسير ، وهو كتاب العبارة ، الذي يتكلم عن الأصوات الدالة بوجه عام وعن أنواع الكلمة والعبارة وينظر في أنواع القضايا والعلاقة بينها . . . . الخ .

وأما الثالث من المنطقيات فالمسمى أنولوطيفي <sup>(٢)</sup> [الأولى] <sup>(٣)</sup> ومعناه : العكس من الرأس <sup>(٤)</sup> .

وأما الرابع من المنطقيات فالمسمى أنالوطيفي الثانية ، وهي المخصوص باسم أفوذقظيقا <sup>(٥)</sup> ، ومعناه الإيضاح .

وأما الخامس من المنطقيات فهو المسمى طوبيقا <sup>(٥)</sup> ، ومعناه : المواضع ، يعنى مواضع القول .

وأما السادس من المنطقيات ، فهو المسمى سوفسطيقا <sup>(٦)</sup> ، ومعناه : المنسوب

(١) هكذا في الأصل — على أن كلمة  $\alpha\nu\alpha\lambda\upsilon\tau\iota\kappa\acute{\eta}$  (صفة مفرد مؤنث — على تقدير  $\eta\ \tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$  ، معناها الفن أو الصناعة) معناها : تحليل . وأنا لوطيفي الأولى هي كتاب القياس ، وأنا لوطيفي الثانية هي كتاب البرهان . والكتابان يسميان باسم يدل على التعليل لأن موضوعهما على التوالي هو أجزاء القياس ، أجزاء البرهان .

(٢) زيادة لا بد منها .

(٣) كلمة  $\alpha\nu\alpha\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$  معناها تحليل الشيء إلى أجزائه ، وكتاب أنا لوطيفي الأولى كله في الواقع تحليل لموضوعاته وتميز بين الأنواع ، وفيه كلام عن عكس القضايا ، وعن رد أشكال القياس إلى الشكل الأول . أما عبارة : (العكس من الرأس) فهي هكذا واضحة في الأصل ؛ ولا أظن أنها مغلوط أو محرفة ، فلعل فيما تقدم ما يلقى بعض الضوء على المراد منها .

(٤) كلمة  $\alpha\pi\omicron\delta\epsilon\iota\kappa\tau\iota\kappa\acute{\eta}$  (صفة مفرد مؤنث — وتنطق أبو ديكتيكي) معناها : برهاني أو من شأنه أن يقنع . وربما كان استعمال الكندي لكلمة الإيضاح في مقابل الكلمة اليونانية معناها على معرفة الاصطلاح الفلسفي القديم عند العرب .

(٥) كلمة  $\tau\omicron\pi\iota\kappa\acute{\eta}$  (صفة مفرد مؤنث — وتنطق توبيكي) معناها : مكاني . وعلى تقدير كلمة صناعة يكون معناها صناعة البحث عن المواضع التي يمكن منها اتخاذ قضايا تصلح أساسا لاستدلالات . وهذا في الغالب يكون عند الجدل وفي الخطابة للاقتناع أو للدفاع عن وجهين لقضية واحدة دون تورط في التناقض وبحيث تكون النتائج الأخيرة ظنية . على أن  $\tau\omicron\pi\iota\kappa\acute{\alpha}$  ( = تاتويكا = المكانيات = المواضع الجدلية ) هي اسم هذا الكتاب من منطق أرسطو (٦) أصل : وهو

(٧) كلمة  $\sigma\omicron\phi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\varsigma$  معناها الأول هو الرجل النافع الممتاز ، ثم معلم الحكمة أو الحكيم . ولكن لما انحرف معلمو الحكمة في عصر سقراط إلى الباطلة في تعليم الفصاحة والخطابة والجدل الكلامي بقصد الوصول إلى إثبات القضية وهيجها والدفاع عن كل رأى ، مما أدى إلى هدم القضايا العامة الصحيحة ، أصبح هذا الاسم يطلق على المغالط المحادع الذي يزعم القدرة على إثبات كل شيء وعلى إبطال كل شيء . ومن هذه الكلمة اشتقت كلمة  $\sigma\omicron\phi\iota\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  أي المغالط المحادع = السوفسطائي . أما كلمة  $\sigma\omicron\phi\iota\sigma\tau\iota\kappa\acute{\eta}$  (هي سوفستيكي) — على تقدير كلمة  $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$  بين أداة التعريف وبين الصفة — فمعناها الصناعة المغالطة ، يعني السفسطة .

في السوفسطائيين ، ومعنى السوفسطائي <sup>(١)</sup> المتحكم <sup>(٢)</sup> .  
وأما السابع من المنطقيات فهو المسمى ريطوريقا ، ومعناه البلاغى <sup>(٣)</sup> .  
وأما الثامن من المنطقيات فهو المسمى بويطيقيا ، ومعناه الشعرى <sup>(٤)</sup> .  
فهذه كمية الثمانية المنطقية .

فأما كمية الطبيعية المرتبة ، التي باضطرار يحتاج إليها القاصد لعلم الأشياء الطبيعية ليتفلسف فيها ، فسبعة كتب :

الأول منها كتابه المسمى كتاب الخبر الطبيعي <sup>(٥)</sup> ، الثاني كتاب السماء ، الثالث كتاب الكون والفساد ، الرابع كتاب أحداث الجو والأرض ، وهو الموسوم بالعلوى وبالقول على النهايات أى التي تتلاطم <sup>(٦)</sup> ؛ والخامس كتابه المسمى كتاب المعادن ، والسادس كتابه المسمى : كتاب النبات ، والسابع كتابه المسمى كتاب الحيوان .

فأما ما قال فيه على الأشياء التي لا تحتاج إلى الأجسام في قوامها وثباتها ، وقد توجد مع الأجسام ، فهي أربعة : الأول منها كتابه المسمى : كتاب النفس ، والثاني منها كتابه المسمى : كتاب الحس والمحسوس ، والثالث منها كتابه المسمى : كتاب النوم واليقظة ، والرابع منها كتابه المسمى كتاب طول العمر وقصره .

فأما ما قال فيه على ما لا يحتاج إلى الأجسام ولا يتصل بالأجسام في كتاب واحد ، وهو كتابه الموسوم <sup>(٧)</sup> بما بعد الطبيعيات .

وبعد هذه جميعا فإنه وضع كتبها ، هي ، وإن كانت من نوع القول على النفس ، فإنها إنما تظهر بكمال ويتضح القول فيها ، بعد القول على ما لا يحتاج إلى الأجسام بقية ؛ هي ثمرة العلم بهذه الكتب المنتخبة تقع الأحاطة بها <sup>(١)</sup> ، وهي كتبه في الأخلاق ، أعنى أخلاق النفس وسياستها ، حتى تقوم على الفضيلة الإنسانية ، وتتحدد بها ، التي هي غرض الإنسان المستوى الطبع في دنياه ومُسْكِنَتُهُ <sup>(٢)</sup> صلاح الحال في دار منقلبته التي لا عوض منها ولا تعديل لنفعها ولا خير مع عدمها :

منها كتابه الكبير في الأخلاق إلى ابنه نيقوماخس <sup>(٣)</sup> ، وهو المسمى نيقوماخيا ، وهو أحد عشر قولا <sup>(٤)</sup> .

ومنهما كتاب آخر أقل من عدة هذه المقالات [ و ] شبيه بمعانى كتابه إلى نيقوماخس ، كتبه إلى بعض إخوانه <sup>(٥)</sup> .

وله غير هذه الثلاث المقالات <sup>(٦)</sup> كتب كثيرة في كثير من الأشياء الجزئية ورسائل في أشياء شتى جزئية <sup>(٧)</sup> أيضا .

فهذه أعداد ما قدمنا ذكره من كتبه التي يحتاج الفيلسوف التام إلى اقتناء علمها بعد علم الرياضات ، أعنى التي حددتها بأسمائها ، فإنه إن عدم أحد علم الرياضات <sup>(٨)</sup> التي هي علم العدد والهندسة والتنجيم والتأليف <sup>(٩)</sup> ، ثم استعمل

(١) هذه الجملة كما هي في الاصل — وهي قلقة ، وإن كانت مفهومة .

(٢) غير منقوطة في الاصل .

(٣) إن كلام الكندي يرجع الرأى القائل بأن أرسطو كتب الكتاب لابنه على الرأى القائل بأن ابنه هو الذى أظهره ونشره .

(٤) في الاصل : قول — على أن المشهور بين مؤرخى الفلسفة أنه عشر مقالات .

(٥) يقصد بلا شك كتاب « الاخلاق إلى أوبديموس وهو سبع مقالات .

(٦) في الاصل : الثلاث المقالات . ومن العسير أن نعرف على أى شيء تعود هذه العبارة فاعلمنا زائدة أو لعل شيئا قد سقط من النص . على أن من المعلوم أن لارسطو كتابا ثالثا في الاخلاق هو المعروف بكتاب « الاخلاق الكبير »  $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\kappa\alpha\ \mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\alpha$  أو  $magna\ moralia$  .

(٧) في الاصل الجزية دون نقط .

(٨) هكذا في الاصل . (٩) أنظر ما يلى ص ٣٧٧ .

(١) في الأصل : السوفسطائيين .

(٢) ان ترجمة الكندي أو من اعتمد عليه الكندي لا تدل هنا على دقة في الترجمة .

(٣)  $\eta\ (τεχνη)\ \epsilon\eta\tau\omicron\rho\iota\kappa\eta$  = الفن البلاغى أو الصناعة البلاغية .

(٤)  $\eta\ \pi\omicron\iota\eta\tau\iota\chi\eta$  = الشعرى ، الإبداعى .

(٥) ويسمى : السماع الطبيعي أو سمع السكبان ، وذلك لأنه كتب سمعا عن دروس أرسطو أو لأن المتعلم لا يستطيع أن يفهم ما فيه إلا مستمعا لشرح المعلم .

(٦) هكذا في الأصل لكن بدون نقط ، ولعله يقصد أكر العناصر التي تحيط بالأرض متتالية متماصة فيما بينها — كما تجد ذلك في رسائل أخرى للكندي مثل رسالته في العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد .

(٧) في الاصل : المرسوم .

هذه<sup>(١)</sup> دهره لم يستتم معرفة شيء من هذه ، ولم يكن سعيه فيها مكسبه شيئا إلا الرواية ، إن كان حافظا ؛ فأما علمها على كنهها وتحصيله<sup>(٢)</sup> فليس بموجود ، إن عدم علم الرياضات ، ألبته .

والرياضات التي أعنى [هى] علم العدد والتأليف والهندسة والتنجيم الذى هو علم هيئة<sup>(٣)</sup> الكل<sup>(٤)</sup> وعدد أجسامه الكليات وحركاتها وكمية حركاتها وما يعرض فى ذلك من نوعه .

أما علم العدد فبين أنه أول لجميعها ؛ فإن العدد إن ارتفع<sup>(٥)</sup> ارتفعت المعدودات .

وبين أن [أول]<sup>(٦)</sup> جميع المعلومات عند من بحث<sup>(٧)</sup> الأشياء التي قدمنا ذكرها إنما هو علم الجوهر ومحمولات الجوهر .

ومحمولات الجواهر<sup>(٨)</sup> الأولى المفردة اثنان : هما الكم والكيف ، لأن كل شيء يلحق الجوهر من المحمولات إنما يختلف [إما]<sup>(٩)</sup> بمثل ولا مثل — التي هى خاصة الكمية ، وإما بشبيه<sup>(١٠)</sup> ولا شبيه — التي هى خاصة الكيفية<sup>(١١)</sup> .

وأما المركبة من محمولات الجوهر فاثنتان أيضا : إما الموجود لا مع طينة ، وإما الموجود مع طينة ؛

أما الموجود لا مع طينة فالمضاف ، لأن الأبوة والأبنية<sup>(١)</sup> من المضاف كل واحد منهما إلى صاحبه والموجود بوجوده ؛ والجزء والكل ؛ فإنهما غير مقارنة طينة فى وصفهما<sup>(٢)</sup> .

فأما الموجود مع طينة فإنه<sup>(٣)</sup> تركيب كم مع جوهر ، أم كيف مع جوهر ، أم جوهر مع جوهر .

فأما تركيب كم مع جوهر فكائن وأين ، [فإن]<sup>(٤)</sup> فيها قوة جوهر مع مكان ، والمكان كمية ؛ [وكذلك كائن ومتى]<sup>(٥)</sup> ، فإن فيها قوة زمان مع جوهر ، والزمان كمية .

وأما تركيب جوهر مع كيفية [فـ] كفعمل<sup>(٦)</sup> ، فإن فيها قوة جوهر مع فعل أيضا ، والفعل كيفية ؛ وكالمفعل ، فإن فيها قوة جوهر مع فعل أيضا ، والفعل كيفية ، كما ذكرنا .

فأما تركيب جوهر مع جوهر فملك<sup>(٧)</sup> ، فإن فيها قوة جوهر هو المملك وجوهر هو الملك ؛ ووضع<sup>(٨)</sup> فإن فيها قوة جوهر على جوهر ، أى موضوع على

(١) فى الاصل : الاله والاسه . (٢) فى الاصل : وصفها .

(٣) فى الاصل : فانها — وكان يجوز تركها ، على أن يعود الضمير على الاشياء التالية

(٤) زيادة لإكمال التقابل على النحو التالى .

(٥) يوجد فى الاصل فى محل ما زدها بين القوسين المضلعين إكالا للتقابل ، كلمة واحدة غير منقوطة مؤلفة من كاف ، ونبرة عليها بقعة سوداء لا ترجع أنها نقطة ، وفاء (أوقاف) ، وياء . ويمكن قراءتها : كبقى — على الظن الاغلب . وهذا له وجه يتفق مع المعنى ؛ لأن بقى تشمل وجود الشيء واستمراره فى الزمان — لكن هذا فيه شيء من التكلف . على أن هذه القراءة ربما كانت تقتضى منا إصلاحا فى الجملة السابقة . ولكن عبارة : « فكائن وأين » واضحة تماما وإن كان ينقصها الشكل والنقط . وكان يمكن إصلاحها هكذا : « فكان » أو « فككان » — ووجه الكلام أن « كان » فيها معنى وجود الشيء وتمكنه فى مكان ، ويؤيد هذا رأى الكندى فى أن كون الجسم وتمكنه فى مكان متلازمان — راجع كتاب فى الفلسفة الأولى ورسالة فى تنهاى جرم العالم .

(٦) ويمكن الضبط على نحو آخر مقبول .

(٧) يمكن الضبط على أنها فعل أو مصدر — وكذلك بعض الكلام التالية .

(٨) فى الأصل : لموضع — ولا وجه لها ؛ فلعلها : ووضع ، أو : وكوضع .

(١) يقصد كتب أرسطو التي تقدم لإحصائها .

(٢) يعنى تحصيل علمها . (٣) فى الاصل : هية

(٤) يعنى العالم فى مجلته وهو ما يوجد داخل السماء فى رأى أرسطو — ولذلك يسمى السماء وكذلك العالم بالكل ، وهى ترجمة دقيقة عن اليونانية : τὸ πᾶν

(٥) يعنى لو انعدم أو فرضنا عدم وجوده .

(٦) لا شك أن هذه الكلمة سقطت من النسخ .

(٧) غير منقوطة فى الاصل .

(٨) فى الاصل : الجوهر — ولا بد من تصحيحها طبقا للمعنى ولل كلام التالى .

(٩) زيادة يتطلبها التقابل فى العبارة .

(١٠) فى الاصل : شبيه — وقد صححناها تمشيا مع العبارة .

(١١) راجع تعريف الكمية والكيفية فى « رسالة فى حدود الاشياء ورسومها » ،

موضوع ، ففيها قوة جوهرين ، جوهر على جوهر وضْعاً .

وإذ المعلومة الأولى المحيطة بكل علم فلسفي هو الجوهر<sup>(١)</sup> ، والكمية ، والكيفية ، والجوهر الأول — أعني المحسوس — أيضاً يحاط بعلم محمولاته الأولى — فإن الحس لا يباشره مباشرة ، بل يباشره بتوسط الكمية والكيفية — ومن عدم علم الكمية [ و ] الكيفية عدم مع ذلك علم الجوهر ؛ والعلم الثابت الحق التام من علم الفلسفة [ هو ] علم الجوهر ؛ والجواهر الثواني هي التي لا زوال علمها ، لثبات معلومها وبعده من التبدل والسيلان<sup>(٢)</sup> ، فانما يتطرق إليها بعلم الجوهر الأول .

فاما العلم الحسي فهو علم الجوهر الأول ، فهو لسيلان معلومه سيلاناً غير منقطع ولا نافذ<sup>(٣)</sup> إلا بنفاده الذي هو بطلان جوهره كله أو لكثرة جوهر المحسوس في كثرة العدد — فإنه إن كان كل معدود متناهياً<sup>(٤)</sup> ، فإن بالإمكان أن يُزاد على كل معدود ضعفه ، فهو بالقوة متزايد بلا نهاية في التزايد . لا في عدد الأشخاص أو عدد تضاعيف التزايد<sup>(٥)</sup> ؛ وما لا نهاية له فلا يحيط به علم ؛ فإن عدم عدم — كما ذكرنا — عدم الكمية وعلم الكيفية ؛ عدم علم الجواهر الأولى<sup>(٦)</sup> والثواني فلم يُستطع له في علم شيء بثة من العلوم الإنسانية التي بطالب وتكلف البشر وحيلهم المقصودة المرتبة<sup>(٧)</sup> عن مرتبة العلم الإلهي بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية<sup>(٨)</sup> ولا زمان ، كعلم الرسل صلوات الله عليهم الذي خصها<sup>(٩)</sup> الله ، جل وتعالى علواً

(١) هكذا العبارة — ولكنها مفهومة وصحيحة على وجه من اللغة .

(٢) يقصد التغير المستمر ، وهذه الكلمة العربية تقابل الاصطلاح اليوناني في العبارة

المشهور عن هيرقليط ( πάντα ρεῖ ) أي كل شيء يسيل أو يجري — يعني بتغير (مقابلة حرفية

(٣) في الأصل : تفاد . (٤) في الأصل : متناهي .

(٥) في الأصل : التزايد . (٦) في الأصل : الجوهر الأول .

(٧) هكذا النص في الأصل — ويبدو أن كلاماً قد سقط ، فيه تصريح بطرفي المقارنة :

العلوم الإنسانية العادية والعلوم النبوية الإلهامية . ولم ترد وضع زيادات ، تاركين ذلك للقاري ، لا سيما أن المعنى واضح من الكلام التالي .

(٨) في الأصل سرية .

(٩) هكذا الأصل ، والضمير يعود على الرسل ، ويمكن اصلاحها : خصة — ليعود

الضمير على العلم ، وهو أكثر اتفاقاً مع الكلام التالي .

كبيراً ، أنه بلا طلب ولا تكشّف ولا بحث ولا بحيلة بالرياضات<sup>(١)</sup> والمنطق ولا زمان ، بل مع إرادته ، جل وتعالى ، بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالاته ؛ فإن هذا العلم خاصة للرسل ، صلوات الله عليهم ، دون البشر ، وأحد خواجلهم العجيبة ، أعني آياتهم الفاصلة لهم من غيرهم من البشر ؛ إذ لا سبيل لغير الرسل من البشر إلى العلم الخطير<sup>(٢)</sup> ، من علم الجواهر الثواني الخفية<sup>(٣)</sup> وإلى علم الجواهر الأولى الحسية وما يعرض فيها ، لا بالطلب ولا بالحيل بالمنطق والرياضات الذي<sup>(٤)</sup> ذكرنا ، ومع زمان ؛ فأما الرسل صلوات الله عليهم وبركاته فلا شيء من ذلك ؛ بل بإرادة مرسلها ، جل وتعالى ! بلا زمان يحيط بطلب ولا غيره — تستيقن العقول أن ذلك من عند الله ، جل وتعالى ! إذ هو موجود عندما عجز البشر بطبعها عن مثله ؛ فإن ذلك فوق الطبع وجميعها ، فتخضع له بالطاعة والانتقياد وتعتقد فسطرها فيه على التصديق بما أتى به الرسل عليهم السلام .

فإنه إن تدبر متدبر جوابات الرسل فيما سئلوا عنه من الأمور الخفية الحفية ، التي إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته التي أكتسبته<sup>(٥)</sup> علمها ، لطول الدؤوب في البحث والتروض ، ما نجده أتى بمثلها في الوجازة والبيان وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب ، كجواب النبي صلى الله عليه وسلم فيما سأله المشركون عنه مما علمه [ الله ]<sup>(٦)</sup> إذ هو بكل شيء عليم لأولية له ولا تقضياً<sup>(٧)</sup> ، بل سرمداً أبداً ، إذ تقول<sup>(٨)</sup> له ، وهي طاعنة ظانة أنه لا يأتي بجواب فيما قُصِد به بالسؤال عنه ، صلوات الله عليه : يا محمد « من يحيي العظام ، وهي رميم » ؟ إذ كان ذلك عندها غير منازعة<sup>(٩)</sup> ؛ فأوحى إليه الواحد الحق ، جل ثناؤه : « قل يحييها الذي

(١) هكذا النص . (٢) هكذا يمكن أن تقرأ .

(٣) يمكن أيضاً قراءتها : الحفية — بمعنى الحقيقية ، أي في وجودها .

(٤) هكذا في الأصل ، وهو يعود على المعنى العام .

(٥) في الأصل : أكسبه (٦) زيادة للاكمال .

(٧) في الأصل : تقضى (٨) الضمير هنا يعود على المشركين

(٩) هكذا الأصل — والقراءة اجتهدية .

أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم — إلى قوله : كن فيكون <sup>(١)</sup> .  
فأى دليل في العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام ، بل إن  
لم تكن ، فممكن ، إذا بطلت ، بعد أن كانت ، وصارت رميا ، أن تكون <sup>(٢)</sup>  
أيضا ؟ ! فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه أيس <sup>(٣)</sup> ومن إبداعه <sup>(٤)</sup> ؛ فأما عند بارئهم  
فواحد ، لا أشد ولا أضعف ، فإن القوة التي أبدعت <sup>(٥)</sup> ممكن أن تنشئ ما  
أدثرت ، وكونها بعد أن لم تكن ، موجود للحس ، فضلا عن العقل ؛ فإن السائل  
عن هذه المسئلة الكافر بقدرته الله ، جل وتعالى ، مقر أنه كان بعد أن لم يكن  
وعظمه لم يكن هو معدوم <sup>(٦)</sup> ، فعظمه كان اضطراراً ؛ [ بعد أن ] <sup>(٧)</sup> لم تكن ،  
فإعادتها <sup>(٨)</sup> وإحيائها كذلك أيضاً ، فإنها موجودة حية بعد أن لم تكن حية ؛  
فممكن أيضاً أن تصير حية ، بعد إذ هي لا حية . ثم بين أن كون الشيء من  
نقيضه موجود ، إذ قال ، « الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً ، فإذا أتم منه  
توقدون » ؛ فجعل من لا نار ناراً ، أو من لا حار حاراً ؛ فإذا كان الشيء يكون  
من نقيضه — اضطراراً ؛ فإن الحادث ، إن <sup>(٩)</sup> لم يكن يحدث من غير <sup>(١٠)</sup> نقيضه ،  
وليس بين النقيضين واسطة ، أعني بالنقيض « هو » و « لا هو » . فالشيء  
إذن يحدث من ذاته ؛ فذاته إذن ثابتة أبداً ، أبدية [ لا ] أولية لها ؛ لأنه  
إن كان <sup>(١١)</sup> اليايس ليس <sup>(١٢)</sup> من لا نار فهو <sup>(١٣)</sup> إذن من نار . فإن كانت النار من

(١) كل هذه الآيات في آخر سورة ٣٦ ( يس ) .

(٢) السكون هنا بمعنى الوجود .

(٣) الأيس هو الشيء الموجود والمعنى أن جمع المتفرق أسهل من إيجاد بعد أن لم يكن —

راجع في معنى الأيس ص ١٨٢ مما تقدم .

(٤) في الأصل : ابتدعه — واستعمال كلمة الإبداع أشهر في كل الرسائل الأخرى .

(٥) في الأصل : ابتدعت .

(٦) هكذا في الأصل وهو جائز لغة ومعنى .

(٧) في الأصل : ثم إن (٨) الضير يعود على العظم

(٩) يمكن في الأصل قراءتها : إذ (١٠) يمكن قراءتها في الأصل : عين

(١١) في الأصل : كانت

(١٢) هكذا الأصل بدون نقط — والمعنى واضح رغم عدم التقابل اللفظي ، لأن النار يابسة

(١٣) في الأصل : فبى — وهو جائز على أن تعود على النار ، بحسب المعنى .

نار ، والنار من نار ، فلا بد أن يكون سرمداً أبداً نار من نار ونار من نار ؛  
فالنار إذن أبداً موجودة <sup>(١)</sup> ، لم تكن حال ، وهي ليس <sup>(٢)</sup> ؛ فإذا لم تكن نار بعد  
أن لم تكن ؛ والنيران موجودة ، بعد أن لم تكن ، ودائرة <sup>(٣)</sup> بعد أن كانت ؛  
فلم يبق إلا أن تكون النار من لا نار . وكل كائن من غير ذاته كان ، فكل ما هو  
كائن مكوّن من « لا هو » <sup>(٤)</sup> .

ثم قال لتوضيح كون الشيء من نقيضه : « أو ليس الذي خلق السموات  
والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ ! » ؛ ثم قال ، لما وجب من ذلك : « بلى !  
وهو الخلاق العليم » ؛

ثم قال — لما في قلوب الكافرين من الإنكار من خلق السموات ، لما ظنوا من  
مدة زمان خلقها — قياساً على أفعال البشر ، إذ كان عندهم عمل الأعظم يحتاج  
إلى مدة أطول في عمل البشر ، فكان عندهم أعظم المحسوسات أطولها زماناً في  
العمل — إنه ، جل ثناؤه ، لا يحتاج إلى مدة لإبداعه مما أبان ، لأنه جعل « هو »  
من « لا هو » ؛ فإن من بلغت قدرته أن يعمل أجراماً من لا أجرام ، فأخرج  
أيس من ليس <sup>(٥)</sup> ، فليس يحتاج — إذ هو قادر على العمل من لا طينة — أن  
يعمل في زمان ؛ لأنه ، إذ كان فعل البشر لا يمكن من غير طينة ، كان <sup>(٦)</sup> فعل من  
لا يحتاج في فعل ما يفعل إلى طينة لا يحتاج إلى زمان — <sup>(٧)</sup> : « إنما أمره ،  
إذا أراد شيئاً ، أن يقول له : كن ، فيكون » ، أى إنما يريد ، فيكون مع إرادته  
ما أراد ، جل ثناؤه وتعالى أسماؤه عن ظنون الكافرين ! إذ ليس <sup>(٨)</sup> مخاطب ؛  
فإن هذا في لغة العرب المخاطبين بهذا القول بين مستعمل ، وإنما خاطبوا بعبادتهم

(١) في الأصل : الموجودة (٢) يعنى معدومة = غير موجودة

(٣) د د : دائرة .

(٤) لا هو = نقيضه ، بحسب ما تقدم منذ قليل — على أنه يمكن اصلاح النص

هكذا : مكوّن من « لا هو » .

(٥) يعنى أوجد من العدم .

(٦) غير واضحة في الأصل ويمكن قراءتها : فإن — والذي اخترناه أولى .

(٧) ما يأتي هو مفعول قال في أول الفقرة .

(٨) ليس هنا اسم بمعنى المدوم .

في القول ؛ فإن العرب تستعمل الشيء في الوصف ما<sup>(١)</sup> ليس له في الطبع ، كقول امرئ القيس بن حجر الكندي :

فقلت له ، لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً ، وناء بكل كل :  
ألا أيها الليل الطويل ألا انجل<sup>(٢)</sup> ! بصبح ، وما الإصباح منك<sup>(٣)</sup> بأمثل !

والليل لا يُقال له ولا يخاطب ، ولا له صلب ولا أعجاز ، ولا كل كل ، ولا نهوض ؛ وإنما معناه أنه أحب أن يصبح .

فأي بشرٍ يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله ، جل وتعالى ، إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها ، من إيضاح أن العظام تحيي بعد أن تصير رميا ، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشيء يكون من نقيضه ؛ كانت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتحيّلة<sup>(٤)</sup> ، وقصرت عن [ مثله ] نهايات البشر ، وحُجبت عنه العقول الجزئية<sup>(٥)</sup> .

فأما العلم الإنساني الذي حددنا [ فهو ]<sup>(٦)</sup> دون العلم الإلهي ، ولا سبيل إلى إحاطته والأشياء الحقية<sup>(٧)</sup> الثابتة ، مع عدم الرياضات إلا بقدر مباشرة الحسن فقط ، الذي لا يعدمه الحيوان غير الناطق ، وإن سبقوا<sup>(٨)</sup> أقوام لم تبلغ درجاتهم علم الرياضات<sup>(٩)</sup> ، الأفاويل في الأشياء الواقع عليها العلم ، فإن كثيراً من الحيوان

(١) في الأصل : بما

(٢) في الأصل : انجل

(٣) في الأصل : فيك — وهو غير المشهور

(٤) في الأصل : المستحيلة ؛ فقد يكون معناها : المتغيرة أو الطالبة للحيلة . ولكن صححتها : التحيلة ، أعني التي تجتهد في الحيلة والحول ، وذلك لورود كلمة الحيلة فيما تقدم — على أن لم أجد الصيغة التي اخترتها ، في القواميس . وأخيراً يجوز أن تكون كلمة المستحيلة تصحيفاً عن كلمة المستحدثة .

(٥) في الأصل : الجزوية . (٦) زيادة لا كمال .

(٧) هكذا في الأصل .

(٨) هكذا في الأصل وكلمة : « وإن » يمكن قراءتها فإن .

(٩) يجوز أن يكون قد سقط هنا شيء من النص الأصلي . والنص كله مضطرب ولكن معناه الاجمالي مفهوم .

غير الناطق ، أعني بالناطق النطق العقلي ، يحكي كلهم<sup>(١)</sup> الإنسان ، عن غير معرفة معاني ما يحكي ؛ لأن<sup>(٢)</sup> الباحث عن الكمية صناعتان :

إحداها صناعة العدد ؛ فانها تبحث عن الكمية المفردة ، أعني كمية الحساب وجمع بعضه إلى بعض وفرق بعضه من بعض ؛ وقد يعرض بذلك تضعيف بعضه ببعض وقسمة بعضه على بعض ؛

فأما العلم الآخر<sup>(٣)</sup> منها فعلم التأليف ؛ فانه إيجاد نسبة عدد إلى عدد ، وقرنه إليه ، ومعرفة المؤلف منه والمختلف ؛ وهذه المبحوثة هي الكمية المضاف بعضها إلى بعض .

والباحث عن الكيفية أيضاً صناعتان :

إحداها<sup>(٤)</sup> علم الكيفية الثابتة ، وهو علم المساحة المسمى هندسة ؛

والأخرى علم الكيفية المتحركة ، وهو علم هيئة<sup>(٥)</sup> الكل<sup>(٦)</sup> في الشكل والحركة ؛ بأزمان الحركة في كل واحد من أجرام العالم التي لا يعرض فيها الكون والفساد ، حتى يُدثرها مبدعها . إن شاء ، دفعة ، كما أبدعها ، وما يعرض بذلك ، وهذا هو المسمى علم التنجيم<sup>(٧)</sup> .

والأول من هذه<sup>(٨)</sup> ، في الترتيب والسلوك إلى نهايتها وعلى استحقاق تقديمها ، العدد ؛ فانه إن لم يكن العدد موجوداً لم يكن معدوداً ، ولا تأليف العدد ، ولا من المعدود الخطوط والسطوح والأجرام والأزمان والحركات ؛ فإن لم يكن عدد لم يكن علم المساحة ولا علم التنجيم ؛

والثاني علم المساحة العظيمة<sup>(٩)</sup> البرهان ؛

والثالث علم التنجيم المركب من عدد ومساحة ،

والرابع تأليف المركب من عدد ومساحة وتنجيم .

(١) هكذا النص (٢) من هنا بداية تعليل الحاجة إلى الرياضيات

(٣) أصل : الأخير (٤) أصل : أحدها (٥) أصل : هيئة

(٦) الكل يعني العالم أو السماء المحيطة به .

(٧) واضح من كلام الكندي أنه يقصد علم الفلك .

(٨) يقصد علوم الرياضيات أو موضوعاتها (٩) هكذا تبدو الكلمة .

فإن التأليف في الكل ؛ وأظهر ما يكون في الأصوات وتركيب الكل والآنفس الإنسانية ، كما أثبتنا في كتابنا الأعظم في التأليف .

فأما تركيب هذه العلوم فقد أوضحناه بأكثر من هذا القول ، وإن كان فيما ذكرناه ههنا من ذلك كاف فيما أردنا من ذلك .

فمن عدم هذه العلوم الأربعة المخصوصة باسم الرياضات <sup>(١)</sup> والتعاليم ، التي هي العدد والمساحة والتنجيم والتأليف ، عدم علم الكمية والكيفية ، وعدم علم الجوهر الذي لا يزول <sup>(٢)</sup> إلا بتوسطهما ؛ ومن عدم علم الكم والكيف والجوهر عدم علم الفلسفة .

فقد ينبغي لمن أراد علم الفلسفة أن يقدم استعمال كتب الرياضات على مراتبها التي حددنا ، والمنطقيات على مراتبها التي حددناها أيضاً ، ثم الكتب على الأشياء الطبيعية على القول الذي حددنا أيضاً ، ثم ما فوق الطبيعيات ، ثم كتب الأخلاق وسياسة النفس بالأخلاق الحمودة ، ثم ما بقي . مما لم نحدد من العلوم ، مركب من الذي حددنا ، فيصح ويتم بعلم ما قدمنا ، بجود الجايد بكل خير ، وحسن معاونته ، جل وتعالى علواً كبيراً ! .

فأما قدمنا ما قدمنا من البحث على سلوك سبل العلم على مراتبها ، المؤدى إلى نهاية <sup>(٣)</sup> الإنسان ، فلنقل على أغراض كتب أرسطوطاليس <sup>(٤)</sup> لما في ذلك من العون على فهمها ؛ فإن العالم بالغاية التي يقصد إليها يجمع قوته في السلوك إليها وفكره فيها ، فلا يثبط عزمه في السلوك والجدحيرة عن سمات الغرض ؛ ولا بأس <sup>(٥)</sup> مع لزومه سمته ، من البلوغ إليه ، مع جده في الحركة في سمته واليقين أن مع كل حركة يزداد من غرضه قرباً ، [ أن ] يتشعب <sup>(٦)</sup> فكره كثرة الظنون في الزوال

(١) أبقيتها كما في الأصل (٢) هكذا الأصل ولكن المعنى واضح .

(٣) في الأصل : نهايته ولها وجه بعيد — ولعل المقصود هو الكمال العلمي .

(٤) هكذا الأصل وكذلك فيما يلي (٥) يعني : جائز = قد يقع .

(٦) غير منقوطة في الأصل . ويجوز أن يكون قد سقط من النص هنا شيء ومعناه الإجمالي مفهوم .

عنها؛ و[من] قد قصد بفكرته وحركته نحو غرض مطلوبه على سمته لم يخطئه <sup>(١)</sup> إذا دام حركته على ذلك السمته ؛ فأما من لم يعلم الغاية التي يقصد إليها ، لم يعلم إذا انتهى إليها ، فلم يتناول مطلوبه فيها .

فنقول : أما أغراض كتب أرسطوطاليس التي حددنا فالأول منها ، أعنى كتاب قاطيغورياس ، القول على المقولات المفردة العشر <sup>(٢)</sup> التي حددنا كل واحدة <sup>(٣)</sup> منها برسمها <sup>(٤)</sup> بما يميز كل واحدة <sup>(٥)</sup> منها من غيره وما يعمها ويعم العدة منها وما يخص كل واحدة <sup>(٦)</sup> منها .

أما في أوله <sup>(٧)</sup> فنجد الأشياء التي تتقدمها في الوصف والميئنة <sup>(٨)</sup> منها أن جوهرأ <sup>(٩)</sup> حامل جوهرأ <sup>(١٠)</sup> محمول ، وجوهرأ <sup>(١١)</sup> حامل شيئاً ليس بجوهرى فيه ؛ بل عرضى <sup>(١٢)</sup> ، وأن عرضاً <sup>(١٣)</sup> حامل ، وعرضاً محمول عليه ، أعنى مقولا عليه ، ليبين أن جواهر [ أولى ] محسوسة ، و [ جواهر ] ثواني غير محسوسة مقولة على المحسوسة .

وأما في وسطه فيبين عن العشرة أعيانها برسومها وعوامتها وخواصها . وأما في آخره فعما يلحق هذه العشرة من الأشياء التي هي موجودة أكثر من واحد منها كالتقدم <sup>(١٤)</sup> والحركة والـ « معاً » <sup>(١٥)</sup> .

(١) أصل : يخطئه (٢) أصل : العشرة (٣) أصل : واحد

(٤) أصل : رسمها . (٥) ، (٦) أصل : واحد .

(٧) ليرجع القارىء فيما يتعلق بكلام الكندي عن الكتب المنطقية لأرسطو إلى النشرة الجيدة التي أتم الحلقة الأولى منها الدكتور عبد الرحمن بدوي .

(٨) غير منقوطة في الأصل فيمكن قراءتها على نحو آخر .

(٩) ، (١٠) ، (١١) أصل : جوهر . (١٢) أصل : عرض .

(١٣) لا يراعى النسخ هنا وفيما يلي قواعد النحو ، وقد صححت العبارة دون إشارة .

(١٤) أصل : كل لقدمه — وقد يجوز أن تكون كالقدمة أو نحوها ولكن صححتها بما هو أوضح .

(١٥) أصل : والمعنى . ومن الطريف أن هذا التقسيم الثلاثي عند الكندي لكتاب المقولات يقابله تقسيم ثلاثي عند ابن رشد : القسم الأول « بمنزلة الصدر » وهو يشتمل على الأمور التي تجري مجرى « الأصول الموضوعية والحدود » ، وفيه الكلام عن أحوال الموجودات من جهة دلالة الألفاظ عليها : ما هو الجوهر ، وما هو العرض . . . أى الاجناس المشتركة

وأما غرضه في كتابه الثاني المسمى باريامينياس<sup>(١)</sup> ، وهو على التفسير ،  
[ف] القضايا المقدمات للمقاييس العالمية ، أعني الجوامع التي هي أخبار موجبة أو  
سالبة وما يلحقها .

أما في أوله فيبين عما منه كون القضايا من الاسم والحرف والقول  
والتصريف<sup>(٢)</sup> والخبر من القول ؛

وأما بعد ذلك فعن القضايا المؤلفة من اسم وحرف كقولنا : « سعيد كاتب »  
وما يعرض في ذلك ؛ وأما بعد ذلك فعن القضايا المؤلفة من اسم وحرف ثالث  
كزيادة الزمان كقولنا : « سعيد كاتب [ الآن ] » ، وما يعرض في ذلك ؛

وأما بعد ذلك فعن القضايا المؤلفة من اسم وحرف وثالث ورابع ، كقولنا :  
النار هي حارة وجوباً ، وما يعرض في ذلك ؛ وأما بعد ذلك فعن الفحص عن أي  
القضايا أشد تناصباً<sup>(٣)</sup> : الموجبة لسالبها أم الموجبة الموجبة المضادة لها .

وأما غرضه في كتابه الثالث ، وهو المسمى<sup>(٤)</sup> أنالوطيقا ، فالإبانة عن الجوامع  
المرسلة ، أعني ما هي ، وكيف هي ، ولم<sup>(٥)</sup> هي ؛ والجامعة المرسلة هي قول نضع<sup>(٦)</sup>  
منها أشياء ، يظهر بها شيء آخر لم يكن ظاهراً في ذلك القول ، وليس هو شيئاً  
خارجاً<sup>(٧)</sup> عن ذلك القول ؛ وأقل ما يكون ما ألفت منه الجامعة قضيتان  
مشتركتان<sup>(٨)</sup> في حد واحد يظهر بهما<sup>(٩)</sup> نتيجة لم تكن ظاهرة فيهما وليست هي .

في الفصول القاسمة أقسام الموجودات إلى المقولات العشر ؛ والثاني فيه ذكر المقولات العشر  
وأقسامها وخواصها — وفيه تقسيم الجوهر إلى أول وثان وعن الجوهر على الإطلاق وصفات  
الجوهر ؛ والثالث يتكلم في اللواحق العامة والاعراض المشتركة التي تلحق جميع المقولات من  
حيث هي مقولات ، وفيه ذكر لاصناف المتقابلات ( المضافان ، والمتضادان ، والعدم والملكية ،  
والموجبة والسالبة ) والفرق بينها ، ثم القول في المتقدم والمتأخر وفي معنى مما ، وفي الحركة ،  
وفي « له » — راجع تلخيص كتاب المقولات ( لارسطو ) لابن رشد طبعة بيروت ١٩٣٢ .

(١) معنى باريامينياس هو : في العبارة . (٢) أصل : قول وتصريف .

(٣) هكذا الأصل ، والقصود أشد القضايا تقابلاً . (٤) أصل : المسما .

(٥) هكذا الأصل ويجوز أن تكون أيضاً : وكم هي .

(٦) غير منقوطة ويمكن قراءتها على أكثر من وجه مع تغيير في بعض الضمائر .

(٧) أصل : خارج . (٨) أصل : قضيتين مشتركتين .

(٩) أصل : بهما .

شيئاً خارجاً<sup>(١)</sup> عنهما ، أعني ليست هي شيئاً<sup>(٢)</sup> غير تركيب حدين من  
حدود تينك القضيتين .

والجوامع المرسلة تركب مقدماتها ثلاثة أنواع من التركيب : إما أن يكون  
حدها المشترك موضوعاً<sup>(٣)</sup> لأحد الطرفين محمولاً على الآخر ، وإما محمولاً على  
الطرفين جميعاً ، وإما موضوعاً على الطرفين جميعاً ؛ فيكون بها ثلاثة أنواع من  
الجوامع : إما أن يجمع صدقاً ظاهراً أبداً ، وهذه هي البرهانية ؛ وإما أن يجمع  
تصديقاً<sup>(٤)</sup> من جوامع مقرون<sup>(٥)</sup> بها ، صدقاً كانت أو كذباً ، وهذه [ هي ]  
الجدلية ؛ وإما أن يجمع كذباً أبداً ، وهذه هي السوفسطائية .

فغرض أنولوطيقا نوع الجامعة لهذه الأنواع الثلاثة ، وهي الجامعة المرسلة .  
والغرض فيما قيل على الجامعة المرسلة وجود الجامعة البرهانية أولاً ثم ما بعده ؛ فقال  
فيه أولاً على ما منه تكون الجامعة ، ثم كيف تركب الجوامع ، ثم على كم نوع  
يكون الذي يظهر من صوادقها بذاته ، وما الذي يظهر بحركة ، أعني بعكس  
أو حالة<sup>(٦)</sup> ، ثم على تقديم المقدمات ؛ وبعد ذلك انتقاض النوع الباقي والنوع  
الثالث من الجوامع إلى النوع الأول ، ومنه سمي كتابه هذا أنولوطيقا ، معناد  
النقض ، ثم تقرير الجوامع وما يعرض فيها .

وأما غرضه في الكتاب الرابع ، وهو المسمى بأنوديقطيقا<sup>(٧)</sup> ، أي الإيضاح ،  
فالقول على الجوامع المنضمة<sup>(٨)</sup> ، أعني المعطية برهانها ، ما هي ، وكيف هي ،  
وكيف استعمالها ، ومن ماذا ينبغي أن تولّف ؛ ثم إن أوائل البرهان لا تحتاج إلى  
برهان ، إذ هي من الظاهرة الثابتة في العقل والحس .

(٨) أصل : وليس هو شيء خارج . (٢) أصل : ليس هي شيء .

(٣) من هنا أخطاء كثيرة في الإعراب صححتها دون إشارة .

(٤) هكذا النص .

(٥) هكذا الأصل : ويجوز أن تكون مُقرّ بها .

(٦) هكذا الأصل ويمكن إصلاحها على أكثر من وجه .

(٧) راجع في معاني كل أسماء كتب أرسطو المنطقية ص ٣٦٥ فا بعدها مما تقدم .

(٨) قراءة اجتهدية بسبب سوء كتابة الكلمة . ويمكن قراءتها على أكثر من وجه .

وأما غرضه في كتابه الخامس المسمى طويبقى فالقول على الجوامع الجدلية ومواضع القول الموجب بوجوبه آخر غيره ، والغلط الحادث فيه وبه ، والإبانة عن الأسماء الخمسة التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض [و] عن الحد .

وأما غرضه في السادس المسمى سوفسطيقي فالقول على المغالطة في وضع الجوامع ، بلا<sup>(١)</sup> صناعة شرائط القضايا المقدمات التي تؤلف منها الجوامع ؛ أما أوله فيقول فيه على كم نوع تكون المغالطة ؛ وأما بعد ذلك فيقول على الاحتراس من قبول تلك الأغاليط بذلك .

وأما غرضه في كتابه السابع المسمى ريطوريقي ، أي البلاغي ، فالقول في أنواع الإقناع الثلاثة ، أعني في الإقناع في الحكومة [و] في المشورة وفي الحمد والذم الجامع لهما التقرير<sup>(٢)</sup> .

وأما غرضه في كتابه الثامن المسمى بويطيق ، أي الشعري<sup>(٣)</sup> فالقول على صناعة الشعر من القول وما يستعمل من الأوزان في كل نوع من الشعر ، كالمدهج والمرثي والهجاء وغير ذلك .

فأما أغراضه في كتبه الطبيعية فإن غرضه في الأول منها ، وهو المسمى كتاب الخبر الطبيعي<sup>(٤)</sup> الإبانة<sup>(٥)</sup> عن الأشياء العامة لجميع الأشياء الطبيعية ، أما أولا ففى العلل والأوائل والبخت<sup>(٦)</sup> والخلاء والمكان والزمان والحركة .

وأما غرضه في كتابه الثاني منها ، وهو المسمى كتاب السماء ، ففي هيئة

(١) أصل : بل

(٢) قرظ الأديم دبنه بالقرظ ، ومنه قرظه مدحه وهو حي بحق أو باطل — والمقرظ يزين نديمه كما يحسن القارظ أدبعه .

(٣) أصل : الشعراء — وقد صححها جريا على عادة الكندي .

(٤) ويسمى السماع الطبيعي أو سمع السكيان — انظر ص ٣٦٨ مما تقدم .

(٥) أصل : فالإبانة .

(٦) البخت أو الحظ هو ما يقابل الكلمة اليونانية τύχη عند أرسطو ، وهو المصادفة السعيدة في الأمور الانسانية ، كالذي يحدث لمن يحفر بئرا فيجد كنزا أو يذهب إلى السوق فيجد مدينا فيأخذ منه دينه . أما المصادفة في ميدان حوادث الطبيعة فهو ما يسمى الاتفاق : τὸ αὐτόματον .

الكل<sup>(١)</sup> وانفصال الأجرام الأولى الخمسة ، وما جرم الكل ، وما هو عارض للأجرام من أحوالها الطبيعية ، أعني الخواص لطبائنها والعوام لكثير منها ، وعلل ذلك وأسبابه فيها .

وأما غرضه في كتابه الثالث المسمى بكتاب الكون والفساد فالقول على الكون والفساد المرسل ، أعني الإبانة عن مائة الكون والفساد الكلي .

وأما غرضه في كتابه الرابع منها ، وهو المسمى العلوي<sup>(٢)</sup> فالقول في الإبانة عن علل كون وفساد كل كائن فاسد ما بين حضيض فلك القمر إلى مركز الأرض ، فيما في الجو وما على الأرض وما في بطن الأرض قولا كلياً وعن الآثار العارضة فيها .

وأما غرضه في كتابه الخامس منها وهو المعدني<sup>(٣)</sup> فالإبانة عن علل كون الأجرام المتكونة في باطن الأرض وكيفياتها وخواصها وعوامها والمواضع الخاصة بها ، قولا مستقصى<sup>(٤)</sup> في كل واحد منها .

وأما غرضه في الكتاب السادس منها وهو المسمى النباتي<sup>(٥)</sup> فالإبانة عن علل كون النبات وكيفياته وخواصه وعوامه والمواضع الخاصة [به] ، قولا مستقصى في جواباته .

وأما غرضه في كتابه السابع منها ، وهو المسمى الحيواني ، فالإبانة عن علل كون الحيوان في طبائعه وخواصه وعوامه وعلل أعضائه والمواضع الخاصة به وحركاته وما يعمله في ذلك ويخضعه .

وأما كتبه النفسانية فإن غرضه في كتابه الأول منها ، وهو المسمى بالإبانة عن مائة النفس [وأحوا] لها<sup>(٦)</sup> والإبانة عن كل واحد من قواها وفصولها وعوامها وخواصها وتفصيل الحس وتحديد أنواعه .

(١) الكل هو العالم أو السماء المحيطة به بحسب مذهب أرسطو . وكلمة الكل ترجمة حرفية للكلمة اليونانية τὸ πᾶν ويستعملها أرسطو في المعنيين المتقدمين .

(٢) يسمى أيضا : الآثار العلوية . (٣) يسمى : كتب المعادن .

(٤) أصل : مستقصا ، وكذلك فيما بعد .

(٥) ويسمى : كتاب النبات . (٦) ما بين القوسين يياض في الأصل .

وأما غرضه في كتابه الثاني منها ، وهو المسمى كتاب الحس والمحسوس ، فالإبانة عن علل الحس والمحسوسات ؛ وما <sup>(١)</sup> شرح من قوله الثاني في كتاب النفس أشد استقصاء .

وأما غرضه في كتابه الثالث ، وهو المسمى كتاب النوم واليقظة ، فالإبانة عن النوم ما هو وكيفيته والرؤيا وعللها .

وأما غرضه في كتابه الرابع منها ، وهو المسمى كتاب طول العمر وقصره ، فالإبانة عن طول العمر وقصره .

وأما غرضه في كتابه المسمى ما بعد الطبيعيات فالإبانة عن الأشياء القائمة بغير طينة والموجودة <sup>(٢)</sup> مع ذى الطينة من الذى لا يواصل الطينة ولا يتحد بها ، وتوحيد الله ، جل وتعالى ! والإبانة عن أسمائه الحسنى وأنه علة الكل الفاعلة والمتممة <sup>(٣)</sup> ، إله الكل ، وسائس الكل ، بتدبيره المتقن وحكمته التامة .

وأما غرضه في كتبه الخلقية السياسية ، فإن أول كتبه إلى أبته نيقوماخس ورسمه باسمه <sup>(٤)</sup> نيقوماخس ، في أخلاق النفس وسياستها بالأخلاق الفاضلة والتباعد عن الرذلة <sup>(٥)</sup> ؛ وقسم السياسة فيه على أنواعها ، أعنى الخاصة والغريبة والمدنية بماذا تنفصل ، وتفصيل الأخلاق والآلام اللواحق لكل واحد من ذلك ، والإبانة أن السعادة هي الفضيلة في كل أوان ، الفضيلة في النفس والبدن وما خرج عنهما أيضا .

وأما غرضه في كتابه الثاني منها ، وهو المسمى بولييطيقي <sup>(٦)</sup> ، أى المدنى الذى كتبه إلى بعض إخوانه ، ففى مثل ما قال فى الأول ، وتكلم فيه أكثر على السياسة المدنية ؛ وبعض مقالاته بعض مقالات الأول بعينها .

فهذه ، كان الله لك على كل خير مَعِيناً ! أغراضه في كتبه التى حددنا ؛ وقدّر منافعها ما قدمنا ؛ والله أسأل توفيقك لكل خير وتحصينك من كل ضرر .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

(١) فى الأصل : ما — وقد زدت الواو (٢) فى الأصل : الموجودة .

(٣) يعنى الغائية . (٤) أصل : بسمه .

(٥) أصل : رذلة — والرذل والرذيل بمعنى واحد .

(٦) هو كتاب السياسة .

## تعليقات واستدراكات

| ص      | س  | اقرأ                         | ص     | س  | اقرأ                          |
|--------|----|------------------------------|-------|----|-------------------------------|
| ٢      | ١٦ | إنه                          | ٤٦    | ٣٤ | شرح العيون                    |
| ٣      | ٩  | هـامش انقلابه                | ٤٦    | ٤  | هـامش لذى                     |
| ٥      | ٢٣ | نلتينو                       | ٤٦    | ٥  | اجتهادية                      |
| ٥      | ٢  | هـامش أنظر ما تقدم           | ٤٦    | ٦  | ذات                           |
| ٨      | ٨  | نبغ                          | ٤٧    | ٢  | هـامش واضحة                   |
| ١٠     | ٦  | هـامش الصابئة                | ٤٨    | ١٥ | الفاصلة بعد كلمة ثابتة        |
| ١٢     | ٧  | فيذكر مرة                    | ٥٠    | ١٩ | وليس ينبغي بخس                |
| ١٥     | ٢٠ | تلك الوصايا                  | ٥١    | ٦  | الحقيقية                      |
| ١٧     | ٢٠ | اللفظ                        | ٥١    | ١٢ | الفاصلة بعد كلمة منهم         |
| ١٧     | ٣  | هـامش ويجوز أن تكون الكلمة   | ٥١    | ١٥ | المسئلة لنا سبل               |
|        |    | تحريفا عن كتب                | ٥٣    | ٢٠ | ما أذاه                       |
| ١٩     | ١  | هـامش ص ١٦٣ من الرسائل       | ٥٤    | ٢  | الجرم                         |
| ٢١     | ٢٦ | بويه                         | ٦٤    | ٢  | موضع القوس فى أول             |
| ٢٥، ٢٤ | ٢  | هـامش ص ١٠٣ - ١٠٤، ١٠٥       |       |    | النص اليونانى                 |
| ٢٧     | ١٤ | أقصد السبيل                  | ٦٤    | ٢٥ | قبل كلمة فإذا فاصلة منقوطة    |
| ٢٨     | ٩  | حال الجسم                    | ٦٤    | ٢٨ | كلمة بالآن بين قوسين          |
| ٣٠     | ١  | هـامش ورقة هـ                | ٦٥    | ١  | صغيرين                        |
| ٣١     | ١٨ | فى جملة                      | ٦٧    | ٤  | هـامش الفاصل الثانى بدون نقطة |
| ٣١     | ٥  | هـامش هذه الصفحات من الرسائل | ٧٤    | ١٣ | أو مقتضيا                     |
| ٤٣     | ٧  | هـامش سجود                   | ١٠/٨٠ | ١٣ | أن مظاهر الحياة               |
| ٤٣     | ١٣ | د الجواهر                    | ٨٥    | ١٢ | العالم                        |
| ٤٣     | ١٤ | د يوجد بعض معناها            | ٩٩    | ١٩ | هـامش ὑποκειμενον             |
| ٤٤     | ٢  | كثيئة                        | ١٧٠   | ١٠ | طبيعتهما                      |
| ٤٤     | ١٠ | ومن حيث العمل العمل بالحق    | ١٧٥   | ١١ | وبعضها                        |
| ٤٩     | ١١ | أيضا : القسم العقلى          | ١٧٧   | ٨  | رقم هـ بعد كلمة بندي          |

# رسائل الكندي لفلسفة

تحقيق ونشر

محمد عبد الهادي أبو زيد

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب  
بجامعة فؤاد الأول

الجزء الثاني

مكتبة المطبع والنشر  
دار الفكر العربي

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣ م

| ص   | س    | اقرأ  | ص   | س  | اقرأ                   |
|-----|------|---|-----|----|------------------------|
| ١٧٧ | ١٠   | تحذف النقطة التي في آخر السطر               | ٢٨٤ | ١٣ | بل هي تدركها           |
|     |      |   | ٢٩١ | ١٥ | divinatinge            |
|     |      |   | ٢٩٣ | ٥  | transgressio est       |
| ١٧٩ | ١٤   | هيئة بدن الإنسان                            | ٢٩٣ | ٩  | Scientia               |
| ٢٠٧ | ١٩   | يمكن أيضا قراءة : آثارها الحقتية            | ٢٩٧ | ٢  | quam sui sensati       |
|     |      |   | ٣٠٠ | ١١ | omnino                 |
| ٢٢٥ |      | يمكن تغيير الترقيم الذي اخترناه والقراءة مع | ٣٠٧ | ٨  | claudat                |
| ٢٢٦ |      | حذف بعض ما أضفناه                           | ٣٠٩ | ١٦ | vivi et                |
|     |      |   | ٣١٣ | ٤  | بالقوة                 |
| ٢٢٦ | ١٠   | والكون النفساني                             | ٣٢٣ | ٢٠ | مفارقا                 |
| ٢٣١ | ١٣   | من قبل                                      | ٣٢٤ | ٩  | هامش ص ٣٢٦             |
| ٢٣٤ | ١٧   | بتسخينها                                    | ٣٢٥ | ٩  | ἐξωθεν                 |
| ٢٤٠ | ٨    | يؤثر  | ٣٢٩ | ٢  | العقل المستفاد         |
| ٢٤٤ | ١٧   | يقول  | ٣٣١ | ١٠ | نص الاسكندر            |
| ٢٤٤ | ٧    | الاعجمين .                                  | ٣٣٢ | ١٥ | مثل                    |
| ٢٤٧ | ٧    | من فعل ما به                                | ٣٣٢ | ١٩ | العملي                 |
| ٢٥٨ | ١٥   | إنما  | ٣٥٤ | ١٤ | أو يتناول              |
| ٢٦٢ | ٧    | قول خبري                                    | ٣٥٤ | ١٨ | in corpore             |
| ٢٦٣ | ٥    | وكان الجوهر ما هو بذاته                     | ٣٥٥ | ٥  | aliud                  |
| ٢٧٩ | ٣    | عُدَّ ج بنفسه - وهذا                        | ٣٥٧ | ١٠ | fortior                |
|     |      | تصحیح بمعونة النشرة                         | ٣٦١ | ١٧ | فعل البشر              |
|     |      | الاطالية وترجمتها                           | ٣٦٣ | ١٥ | باستطراقها             |
|     |      | راجع ص ١٧/٨٠                                | ٣٦٨ | ٤  | ποιητική               |
|     |      | من التصدير . وهذا                           | ٣٦٩ | ٩  | μεγαλο                 |
|     |      | يسقط الشرح .                                | ٣٧٢ | ٣  | ῥει                    |
| ٢٧٩ | ٤    | هامش  |     |    | نمك من الطعام ونمك فيه |
| ٢٨٠ | ٤، ٣ | تعرف بفضله وتجله الخ                        |     |    |                        |

# بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، وعلى آله وأصحابه ومن  
والاه إلى يوم الدين ، وبعد :

فإني ليسرني أن أنجز للقراء ما وعدت به ، من إصدار الجزء الثاني من رسائل  
أبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي ، بعد أن حالت دون المبادرة إلى نشره ظروف  
الحل والترحال . وأرجو أن يجدوا فيه بعض ما يتوقون إليه من معرفة آراء فيلسوف العرب .  
ولا بد لي من أن أعيد هنا بعض ما قلته في مقدمتي للجزء الأول ، من أني أنشر معظم  
هذه الرسائل مستنداً إلى صورة شمسية من نفس المخطوط الذي استندت إليه من قبل ، وهو  
مخطوط وحيد مشحون بالأخطاء ، قل أن يكون منقوفاً ، مما استدعى طول الصبر وطول  
الوقوف عند الأجزاء التي لم توضحها الصورة الشمسية ، كما اقتضى مقارنة ما يقوله الكندي  
في موضع بما يقوله في موضع آخر ومراجعة كتب اللغة في كثير من الأحيان . ونظراً لأن  
الضبط لبعض الكلمات يحتمل أكثر من وجه ، فإني تجنببت الإسراف فيه خشية أن يظن  
أحد أنه الضبط الوحيد الممكن . ولما كانت الأخطاء اللغوية لا تحصى ، فقد صححت  
بعضها دون التنبيه على ذلك .

ونظراً لقرب مأخذ بعض الرسائل أو إيجازها ومعالجتها موضوعات من العلم الطبيعي  
تعتمد على معارف لا يكاد يجهلها مثقف ، فإني لم أقدم لها بمقدمات تحليلية ، مكثفاً بالأساس  
الموجود عند القارئ والمساعد له على تتبع ما فيها وعلى فهمه دون مشقة — وإنما كتبت  
المقدمات للرسائل الفلسفية الخالصة من قبل ، لأن هذه الأخيرة هي التي كانت تحتاج إلى  
مقدمات لا يستغنى عنها المتخصص اللبيب فضلاً عن المثقف .

هذا وقد أضفت إلى الرسائل التي يشملها المخطوط الأساسي الذي أنشر عنه رسائل  
أخرى اطلعت عليها بين المخطوطات في بعض دور الكتب الأوروبية ، كما أضفت

بعض الرسائل منقولة عن الأصل اللاتيني إكمالاً للنفع .

وإني لأسأل الله أن يسدّ ذنبي لأصابة الحق ، وأن يريني الأشياء كما هي ، وأن يحصل قصدي فيما أسعى إليه من نشر علم خالصاً لوجهه ، محققاً لكل مرضاته ، عائداً بالنفع على القارئ ، والله وحده حسبي ، وهو وليّ كل توفيق .

محمد عبد الرهاوي أبو ريرة

أستاذ مساعد بكلية الآداب  
بجامعة فؤاد الأول — القاهرة

القاهرة في ٢٠ شعبان ١٣٧٢  
٤ مايو ١٩٥٣

## رسالة الكندي في الجواهر الخمسة

توجد هذه الرسالة بين رسائل الكندي الباقية في ترجمتها اللاتينية ، ولا نعرف ، حتى الآن ، أن لها صورة عربية . ولما كنا نسعى منذ سنين إلى أن نضع بين أيدي أصحاب الاهتمام بالفلسفة الإسلامية جملة آثار «فيلسوف العرب» ، فقد آثرنا ألا نقتصر على ما حفظته الأيام في العربية من ثمرات عقل هذا الفيلسوف ، فنقلنا هذه الرسالة عن اللاتينية إلى العربية ، لتكون في متناول الناطقين بالضاد ، بعد أن كانت في متناول العلماء والقراء الأوروبيين منذ قرون طويلة ، لأن لها نسخاً في أكثر من واحدة من دور الكتب الأوروبية .

هذه الرسالة ظلت معروفة للغرب منذ أوائل العصور الوسطى ، وفي صورها الخطية ، إلى أن نشرها مع غيرها من رسائل الكندي ا. ناجي Albino Nagy<sup>(١)</sup> في أواخر القرن الماضي . ويدل على صحة نسبتها للكندي وجودها منسوبة إليه ضمن الفهارس القديمة التي قيدت فيها مخطوطات دور الكتب في الغرب ، وليس هذا فحسب ، بل يذكرها للكندي بعض المؤلفين الإسلاميين<sup>(٢)</sup> ، هذا إلى أن ما يقوله الكندي فيها يتفق مع ما نجده في رسائله الأخرى . وإذا كانت تنقصها الديباجة والخاتمة للمؤلفين في رسائل الكندي الأخرى ، فإن هذا طبيعي ، لأن المترجمين إلى اللاتينية لم يحتفظوا في بعض الأحيان بالمقدمات المميزة لكتب المسلمين .

وقد التزمنا في نقلها إلى العربية أن نتمسك بالترجمة الحرفية قدر الطاقة ، دون إغفال طريقة تعبير الكندي ، كما نعرفها من رسائله الموجودة لدينا في اللغة العربية من جهة ،

(١) ضمن مجموعة : Beiträge Zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band II. Heft V. Münster 1897.

وذلك بعنوان : Die Philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb Ben Ishāq Al-Kindī.

(٢) عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ، طبعة القاهرة ١٢٩٩ هـ — ١٨٨٢ ،

ولكن دون مجاوزة الحد في تكلف طريقته في التعبير من جهة أخرى . ولهذا فربما استطاع من قد يخطر له أن يطابق ترجمتنا على الأصل اللاتيني أن يؤثر من العبارات والمصطلحات غير ما آثرنا ، وذلك لما في العبارة والمصطلحات العربية من ثروة واسعة ومن إمكان في التنويع لا يكاد يقف عند حد . وكنا نستطيع الإشارة عند كل عبارة أو اصطلاح إلى ما يقابل ما اخترناه في رسائل الكندي العربية ، لولا أنها في متناول القراء منذ أن نشرنا الكثير منها ، وأن قصدنا الأول هو أن نقدم للقراء فلسفة الكندي في جملتها بالعربية ، إن كانت لها أصول عربية ، وبحسب معانيها إن كانت قد حفظتها الأيام منقولة إلى لغة أخرى . ونحن نعرف الآن للكندي رسائل أخرى في اللغة اللاتينية سننقلها إلى العربية ، وننشرها بعون الله ، إلى أن تجود الأيام ببقية رسائله في أصلها العربي .

وقد رأينا تعميماً للفائدة أن ننشر متن النص اللاتيني الذي نشره A.Nagy ، ليكون في متناول من يشاء من المتخصصين الذين قد يحبون تحقيق النص ، أو في متناول من يريد معرفة الاصطلاحات اللاتينية المقابلة للعربية .

وقد أشار ناجي في مقدمته<sup>(١)</sup> لرسائل الكندي اللاتينية إلى نقط مشتركة بين ما جاء في هذه الرسالة التي نحن بصدددها وبين مواضع من كتب أرسطو ؛ وليس هذا عجيباً ، لأن الكندي يأخذ بكثير من آراء أرسطو الطبيعية<sup>(٢)</sup> ؛ كما أشار ناجي إلى الشبه بين محتوى الرسالة وبين مواضع من رسائل إخوان الصفا ؛ وهذا أيضاً طبيعي بحكم سبق الكندي على هؤلاء الإخوان في الزمان . ولو شاء الباحث أن يجد شهما بين الكندي فيما يقوله وبين الفلاسفة الإسلاميين بعده لاستطاع ذلك من غير مشقة . ولذلك فلا ضرورة تدعونا إلى التكرار لما لاحظناه ناجي ، ونكتفي بأن نضع الرسالة في ترجمتها العربية بين أيدي القراء ،

(١) من XXV—XXVIII و 73 - 68 Anmerkungen, S.

(٢) راجع الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٥٨ فما بعدها و ص ٨٠ (١٣) فما بعدها .

وأن نجعلها في أول الجزء الثاني من رسائل الكندي الطبيعية ، لأن موضوعها طبيعي عام ؛ وذلك بعد أن جمعنا في الجزء الأول من رسائل « فيلسوف العرب » الرسائل ذات الصبغة الفلسفية بالمعنى الخاص .

وفي النص اللاتيني شروح موضوعة بين قوسين مضعين ، لا يمكن معرفة ما إذا كانت في الأصل العربي المفقود أم هي للمترجم اللاتيني . وقد احتفظنا بها على حالها في ترجمتنا ، وزدنا بين قوسين مضعين ما رأينا أنه يكمل المعنى أو يعين على الفهم ؛ وقد أشرنا إلى ما زدناه .

وفي الرسالة شيء من الاضطراب لا نعرف هل يرجع إلى الكندي أم إلى المترجم اللاتيني . وتدل المقارنة بين هذه الرسالة وبين ما لدينا من رسائل أخرى للكندي على أنها من أولى محاولاته في التأليف .

ومهما يكن من شيء فإن ترجمتنا لها تضعها أمام القارئ كما هي ، من حيث الفكرة والعبارة . ولا يستطيع المترجم غير ذلك .

ولا يفوتنا — إذ نقدم هذه الرسالة — أن نتوجه بالشكر إلى زميلين فاضلين بكلية الآداب بجامعة فؤاد ، هما الأستاذان Dr. H. Von den Steinen و G. Crawford من قسم الدراسات القديمة ، لما تفضلا به من مساعدة في حل عقد بعض المواضع في الأصل اللاتيني .

## Liber de quinque essentiis

Sapiens Aristoteles ubi dialecticam incepit dixit quod scientia cuiusque rei, quae inquiritur, cadit [ vel continetur ] sub philosophia, quae est omnis rei scientia.

Oportet ergo in primis ut philosophiam apud illam scientiam dividamus, et consideremus sub qua ipsius partium contineatur res.

Philosophia igitur dividitur in scientiam et operationem [ id est theoricam et practicam ]. et illud iterum ideo quoniam anima dividitur in duas partes, quae sunt cogitatio vel ratio et sensus, quemadmodum ostendimus in libro categoriarum.

Quia igitur philosophia non est nisi ordo animae, conveniens est ei ut dividatur in duas partes, sicut anima in duas partes dividitur, sicut enim anima dividitur in cogitationem [ vel rationem ] et sensum, et similiter dividitur philosophia in scientiam et operationem, ut scientia videatur pars cogitativa et operatio pars sensibilis.

Et pars quidem animae cogitativa dividitur in cogitationem quae est divinorum et in cogitationem quae est artificialium.

Rerum enim quaedam sunt quae non differunt ab hyle

## كتاب الجواهر الخمسة

قال الحكيم أرسطو طاليس في أول الجدل<sup>(١)</sup> : إن علم كل شيء يُنظر فيه يقع [ أو ينطوي ] تحت الفلسفة التي هي علم كل شيء .

ولذلك كان أول ما ينبغي أن نقسم الفلسفة من حيث كونها<sup>(٢)</sup> ذلك العلم ، وأن ننظر تحت أي قسم منها ينطوي الشيء .

فالفلسفة تنقسم إلى علم وعمل ، [ أعني إلى نظرية وعملية ] ؛ وذلك أيضا لأن النفس تنقسم إلى قسمين<sup>(٣)</sup> هما : الفكر أو العقل والحس ، كما بينا في كتاب المقولات<sup>(٤)</sup> .

فإذ كانت الفلسفة ليست سوى نظم النفس ، فإنه يحسن لها أن تنقسم إلى قسمين ، لأنه كما أن النفس تنقسم إلى فكر [ أو عقل ] وحس ، فكذلك تنقسم الفلسفة إلى علم وعمل ، بحيث يكون<sup>(٥)</sup> العلم هو القسم العقلي ، والعمل هو القسم الحسي .

والجزء العقلي من النفس ينقسم إلى علم الأشياء الإلهية وعلم الأشياء المصنوعة<sup>(٦)</sup> ؛ وذلك لأن من الأشياء ما لا يفارق<sup>(٧)</sup> الهيولي ، [ أعني أنها ليست سوى الهيولي ] ؛ ومنها

(١) في الأصل اللاتيني : ubi dialecticam incepit = عندما أو حيث ابتدأ الجدل . وقد تصرفنا في الترجمة على نحو يجعل العبارة أقرب إلى المؤلف . ويمكن أن نقول : في أول المواضع الجدلية ، أو في أول كتاب الجدل ، مع شيء من التحفظ ، ذلك لأن ما يقتبسه الكندي ليس موجوداً بنصه في أول كتاب الجدل من منطق أرسطو ، وإن كان يوجد بعض معناه في أثناء الكتاب — راجع الجزء الثاني من منطق أرسطو ، طبعة القاهرة ، ١٩٤٩ م ٤٨٩ — ٤٩٠ ، ٦٤٥ . وفيما يتعلق برأي أرسطو في الفلسفة وأقسامها — راجع الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٤٤ — ٤٥ . انظر الاستدراكات .

(٢) في الأصل اللاتيني : apud illam scientiam = بالنسبة لذلك العلم .  
(٣) راجع فيما يتعلق بأقسام النفس وأعمالها — الجزء الأول من رسائل الكندي ص ١٧٢ — ١٧٣ ، ٧٧ — ١٧٩ ، ٢٧٢ فما بعدها ، ص ٢٨١ — ٢٨٢ ، ص ٢٩٢ فما بعدها ، ص ٣٥٣ فما بعدها .  
(٤) يذكر ابن كثر الكندي كتاب في المقولات العشر — ابن النديم ص ٢٥٦ ، ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٠ ، القفطي ص ٢٤٢ .

(٥) في الأصل اللاتيني : videatur = يُعتَبر ، يبدو أن ، يظهر أن ، نرى أن .  
(٦) في الأصل اللاتيني : artificialium = الصناعية ، المصنوعات ، والمقصود هو الأشياء الحادثة المخلوقة .

(٧) في الأصل اللاتيني : non differunt = لا تتميز من ، لا تختلف عن ، لا تباين — وقد اخترت : لا يفارق .

[scilicet non sunt nisi hyle], et aliae sunt quarum constitutio est per hyle [scilicet quae sunt per ea quae sunt ex hyle] et sunt separatae et non coniunctae [scilicet cum hyle], et aliae sunt quibus non est continuitas cum hyle penitus.

Res vero quae ab hyle non differunt penitus sunt substantialia sive corporea.

Et res quibus non est continuitas cum hyle penitus sunt divina, sicut theologica.

Et ea quae non sunt coniuncta cum hyle sunt sicut anima [vel ea quibus cum hyle non est continuitas]. et ipsa quidem non proportionantur nisi ex artificialibus quae fiunt ex substantialibus ad divina

Deus enim summus destinavit [vel ordinavit] ea et posuit media inter spissum [vel crossum], in quo non est subtile penitus, et inter subtile, in quo spissum omnino non existit.

أخرى قائمة<sup>(١)</sup> بالهيولى ، [أعني التي هي موجودة بالتي هي من الهيولى] ، وتكون مفارقة وغير متصلة ، [أعني بالهيولى<sup>(٢)</sup>] ؛ ومنها أخرى لا اتصال لها بالهيولى بثة<sup>(٣)</sup> .

لكن الأشياء التي لا تفارق الهيولى بثة هي الجوهريات<sup>(٤)</sup> أو الجسمانيات ؛ والأشياء التي لا اتصال<sup>(٥)</sup> لها بالهيولى بثة هي الإلهية ، مثل الأمور الربانية ؛ والأشياء التي ليست متصلة بالهيولى ، هي كالنفس [أو تلك الأشياء التي لا اتصال لها بالهيولى]<sup>(٦)</sup> . وهي نفسها ليست مركبة إلا من المصنوعات ، التي هي موجودة من الجوهريات إلى [الأشياء]<sup>(٧)</sup> الإلهية ؛ لأن الله تعالى قد قدرها [أورتبها] ووضعها بين الكثيف [أو الغليظ] الذي ليس فيه [شيء<sup>(٨)</sup>] لطيف بثة وبين اللطيف الذي ليس فيه [شيء<sup>(٩)</sup>] كثيف بثة ، وذلك

(١) في الأصل اللاتيني : quarum constitutio = التي قوامها ، وقد عدلت عن هذه الترجمة الحرفية تجنباً للبس .

(٢) هكذا الأصل اللاتيني ، ولعل المقصود هو الأشياء التي تلبس المادة وتتصل بها ، ولكن يمكن أن تنفصل عنها في الوجود ، وفي الذهن ، كالنفس وكالمعاني الرياضية — فارجع الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٤٦ ، ص ٢٨١ — ٢٨٢ .

(٣) راجع فيما يتعلق بتقسيم الموجودات من حيث صلتها بالمادة أو مفارقتها لها ص ٤٥ — ٤٧ من الجزء الأول من هذه الرسائل .

(٤) الجوهريات هنا في رأي الكندي بمعنى الماديات أو الجسمانيات ، وكذلك فيما يلي من كلامه .  
(٥) ويمكن أن نقول ، جريا على طريقة الكندي في التعبير : لا مواصلة أو لا صلة لها بالهيولى ، راجع الجزء الأول من رسائله ص ٣٦٥ ، ٣٨٤ .

(٦) ربما يكون قد سقط من المخطوط اللاتيني الأصلي شيء ، أعني المخطوط الذي اعتمد عليه ناشر هذه الرسالة في ترجمتها اللاتينية ، وذلك لأن هذا النوع الثالث من الموجودات يلبس المادة ويتصل بها ، لكنه لا يتعد بها ، ويمكن أن ينفصل منها في وجوده أو في الذهن . والعرف أن فلاسفة الإسلام يقسمون الموجودات إلى مادية محسوسة ، وإلى ملابسة للمادة في وجودها لا في الذهن ، وإلى مجردة عن المادة بالكلية — راجع الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٤٤ — ٤٧ فيما يتعلق بالكندي .

(٧) زيادة للإيضاح .

(٨ ، ٩) زيادة للإيضاح .

et hoc ideo ut sit semita et via ex scientia substantiarum ad scientiam divinorum. quod si illud non esset, non apprehenderetur ex spisso [ vel crosso ] subtile.

Operatio [ id est practica ] dividitur etiam. nos tamen rememorabimus hic quod melius est in hac nostra inquisitione secundum scientiam rerum et non secundum operationem ipsarum. nobis igitur necessarium est ut illas partes in quas dividitur philosophia contemplemus et inde inveniemus hanc nostram inquisitionem.

Et hoc est ut dicamus quod rerum aliae sunt quae sunt in omnibus substantiis, aliae quae non sunt in omnibus substantiis. et istae quidem quae non sunt in omnibus substantiis sunt omnia caelestia, quae sunt ex stellis et orbe, et his similia. et eorum quae sunt in omnibus substantiis sunt quae sunt in generatione et corruptione et eorum quae sunt in terra et eorum quae sunt super terram et eorum quae sunt supra terram.

Quae autem sunt in terra sunt sicut minerae, et quae sunt super terram sunt sicut animalia et his similia, et quae sunt supra terram sunt sicut pluviae et nebulae et corruscationes et tonitrua et reliqua accidentia, quae sunt in aëre.

لكي تكون سبلا ومحجة من علم الجواهر<sup>(١)</sup> إلى علم [ الأشياء ]<sup>(٢)</sup> الإلهية ، لأنه لولا ذلك لما عُلم اللطيف من [ اعتبار ]<sup>(٣)</sup> الكثيف [ أو الغليظ ]<sup>(٤)</sup> .

والعمل أيضا [ أى العمل ] منقسم . ولكن نقول<sup>(٥)</sup> هنا إن الأفضل في بحثنا هذا هو [ أن يكون كلامنا ]<sup>(٦)</sup> بحسب علم الأشياء لا بحسب عملها . ولذلك وجب علينا أن ننظر في هذين القسمين اللذين إليهما تنقسم الفلسفة ، وبذلك نجد<sup>(٧)</sup> بحثنا هذا .

وذلك بأن نقول إن من الأشياء ما يكون في كل الجواهر ، ومنها ما لا يكون في كل الجواهر . فذلك التي لا تكون في كل الجواهر هي علوية كلها<sup>(٨)</sup> ، التي هي من قبيل الكواكب والفلك وما أشبهها . والتي تكون منها في كل الجواهر هي التي تكون في كون وفساد ؛ ومنها التي تكون في الأرض ، ومنها التي تكون على الأرض ، ومنها التي تكون فوق الأرض . فالأشياء التي تكون في الأرض هي كالمعادن ، والتي تكون على الأرض هي كالحیوان وما أشبهه ، والتي تكون فوق الأرض هي كالأقطار والضباب<sup>(٩)</sup> والبرق<sup>(١٠)</sup> والرعود<sup>(١١)</sup> وبقية العوارض<sup>(١٢)</sup> التي في الجو<sup>(١٣)</sup> .

( ١ ) المقصود الجواهر المادية .

( ٢ ، ٣ ) زيادة للإيضاح .

( ٤ ) الكثيف واللطيف يدلان هنا على الجسماني والروحاني أو على المادي واللامادي ، على الولا .

( ٥ ) في الأصل اللاتيني : rememorabimus = سنذكر ، سنقول ، سنبين .

( ٦ ) زيادة للإيضاح .

( ٧ ) في الأصل اللاتيني : inveniemus = نجد ، ومعنى هذه الكلمة بحسب اصطلاح الكندي :

ندرك ، نعلم .

( ٨ ) في الأصل : sunt omnia caelestia : هي كلها علوية ( سماوية ) ، هي كل العلويات .

( ٩ ) في الأصل : nebulae = ضباب ( جمع ) ، ومعناها أيضاً السحب .

( ١٠ ) في الأصل : curruscationes — وتدل على البرق والصواعق .

( ١١ ) في الأصل : tonitrua = الرعود . وللكندي رسالة في علة الثلج والبرد والبرق والصواعق

والزهرير ، وهي منشورة في هذا الجزء .

( ١٢ ) في الأصل : accidentia = العوارض : الأحداث .

( ١٣ ) للكندي رسالة في علة الضباب وأخرى في سبب قلة المطر في بعض الأماكن .

أما الأشياء التي تكون في كل الجواهر الخمسة : أحدها هو الهيولى ، والثاني هو الصورة ، والثالث هو المكان ، والرابع هو الحركة ، والخامس هو الزمان .

ففي كل شيء فيه جوهر<sup>(١)</sup> توجد هيولى يكون منها ، وصورة يُرى بها ويتميز بها عن الأشياء الأخرى بالبصر ، ومكان يوجد فيه بكل نهاياته<sup>(٢)</sup> ؛ وذلك لأنه لا جسم يتهيأ له أن يكون موجوداً إلا في مكان وفي نهايات<sup>(٣)</sup> . وفيه أيضاً حركة يوجد بها كونه<sup>(٤)</sup> ، وهذا له ذاتي<sup>(٥)</sup> في المكان والزمان ، لأن الزمان عدد الحركة . فإذا بينا أن كل جسم فيه حركة ، وأن كل حركة من مكان إلى مكان ، فبين أن فيه زماناً .

لكن لا بد أن نبين دلائل هذه الجواهر الخمسة من المصنوعات ، لأن المصنوعات هي دلائل في الجواهر [أو كالجواهر] ، بحيث يمكن لنا أن نقول إن تلك الجواهر الخمسة موجودة في السفينة .

فالهيولى التي هي واحدة منها هي الألواح التي صنعت منها السفينة ، والصورة هي الأركان والزوايا<sup>(٦)</sup> التي فيها والتي تتميز بها من السلم والباب وبقية الأشياء ، وهي أيضاً في مكان ، ولها حركة في مكان ، وهي متحركة أيضاً في زمان . وكما أن هذه الجواهر هي

(١) هكذا الأصل اللاتيني ، والمفصود كل شيء مادي ، والكندى يستعمل الجوهر في هذه الرسالة بمعنى الجوهر المادي أي الموجود المادي . وهو في كتابه في الفلسفة الأولى ( ص ١٥٠ من الجزء الأول ) يسمى الجسم جوهرأ — فارن ص ١٢٠ من الجزء الأول ، حيث يعتبر الجوهر جنساً للجرم .

(٢) في الأصل اللاتيني : in omni termino = في كل نهاية ، وقد آثرنا الترجمة متمشين مع طريقة الكندى .

(٣) في الأصل اللاتيني : in termino = في نهاية .

(٤) • • اللاتيني : quo ipsius constitutio existit = بها يكون (= يوجد) قوامه ، وهذه الترجمة أيضاً ممكنة ، ويمكن غيرها . لكني آثرت أن أختار ما يتفق مع ما يقوله الكندى كثيراً من أن الكون بمعنى حدوث الجسم المادي حركة .

(٥) في الأصل : essentia = ذات ، ماهية .

(٦) • • anguli ، وقد ترجمتها بمعنيها : أركان ، زوايا ، ويمكن بحسب أسلوب الكندى أن نقول : الأطراف ( النهايات ) والزوايا .

Res autem quae sunt in omnibus substantiis sunt quinque. quarum una est hyle, et secunda est forma, et tertia est locus et quarta est motus, et quinta est tempus.

In omni enim re, in qua est substantia, est hyle, ex qua ipsa est, et forma, qua videtur et qua distinguitur ab aliis rebus visione, et locus, in quo ipsa existit in omni termino. et illud ideo quoniam nullum corpus dirigitur ut sit nisi in loco et in termino. et in ipsa etiam est motus, quo ipsius constitutio existit, et hoc est ei essentia in loco et tempore. tempus enim est numerus motus, propterea ergo quod ostendimus quod omne corpus in quo est motus et cui [us] motus est de loco ad locum, tunc iam manifestum est quod in ipso est tempus.

Nobis vero necessarium est ut propalemus signa harum quinque substantiarum ex artificialibus. artificialia enim sunt signa in substantiis [vel sicut substantiae] ut, puta, dicamus quod in navi sunt istae quinque substantiae.

Hyle namque, quae ex eis est, sunt ligna ex quibus fabricata est ipsa, forma est sicut anguli qui sunt in ea, quibus ipsa distinguitur a gradu et porta et reliquis rebus. et ipsa etiam est in loco et habet motum in loco et movetur etiam in tempore. et quemadmodum istae substantiae propriae sunt [vel

conveniunt] navi, similiter sunt propriae reliquis substantiis, quae sentiuntur. et propter eas oportet ut hunc librum scribamus.

In primis itaque oportet nos scire quod principia, ex quibus est omnis res, sunt duo istorum quinque. et sunt hyle et forma.

Quare necessarium est nobis ut incipiamus exponere haec duo ante alia tria et illud ideo quoniam oportet ut omnis res expositione indigens sciatur per expositionem principiorum, ex quibus est res, non quatuor species tantum, quae sunt de principiis compositorum, sed omnis res, quae est ex materia et forma, ex quibus sunt ista quatuor : calidum, frigidum, humidum et siccum, quae sunt principia animalium et arborum et omnis rei in generatione et corruptione.

Hyle autem et forma sunt principia horum quatuor principiorum et sunt principiorum principia. ipsae tamen sunt singulares [vel simplices], ante quas non est aliquid. quatuor enim sunt corpora, haec vero duo non sunt corpora, sed corpora componunt. et quod non est corpus non est compositum, sed composita sunt ex compositis, et quod non est compositum non est ex composito. quatuor vero sunt ex aliquo, duo vero non sunt ex aliquo.

Hinc ergo convenit nobis ut de eis loqui incipiamus. et quoniam materia recipit formam, necesse est nobis ante loqui de eo, quod suscipit aliquid, quam loquamur de eo quod suscipitur.

Et nos quidem scire oportet quod declaratio omnis rei non est nisi ex ipsius definitione. definitio autem sermo est compositus ex genere, ex quo res definita existit, et ex differentia, ex qua fit praeter omnem rem.

Hyle vero, quemadmodum ostendimus, est ex genere generum, quoniam ante ipsam non est genus. ergo iam manifestum est quod eius declaratio non existit definitione. definitio enim non est nisi eius, supra quod est genus.

[أو تجتمع] للسفينة، فكذلك هي لبقية الجواهر التي تُحَسَّ، والتي وجب لأجلها أن نكتب هذا الكتاب.

لذلك لا بد أن نعلم أولاً أن المبادئ التي منها وجود كل شيء اثنان من هذه الخمسة، وهما : الهيولى والصورة.

فيجب أن نبداً ببيان هذين الاثنين قبل الثلاثة الأخرى، لأنه يجب أن يُعَلَّم كل شيء محتاج إلى بيان بيان المبادئ التي منها الشيء، والتي ليست هي العناصر<sup>(١)</sup> الأربعة، التي هي مبادئ<sup>(٢)</sup> المركبات؛ بل كل شيء، فهو من الهيولى والصورة، اللتين منهما هذه الأربعة : الحار، البارد، الرطب، اليابس، التي هي مبادئ الحيوان والنبات<sup>(٣)</sup> وكل شيء في كون وفساد.

أما الهيولى والصورة فهما مبادئ هذه الأربعة، وهما مبادئ المبادئ، وهما مفردان [أو بسيطان]، وليس قبلهما شيء، لأن الأربعة هي أجسام، أما هذان الاثنان فليسا أجساماً، بل هما يُؤَلَّفَانِ الأجسام. وما ليس جسماً فليس بمركَّب، بل المركبات هي من مركبات، وما ليس مركَّباً فليس من مركَّب. لكن الأربعة من شيء، أما الاثنان فليسا من شيء.

ولهذا يحسن بنا أن نبتدئ بالقول فيهما. ولما كانت المادة هي التي تقبل الصورة، وجب علينا أن نتكلم عما يَقْبَل شيئاً قبل أن نتكلم عن الشيء الذي يُقْبَل.

ولا بد لنا أن نعلم أن إيضاح كل شيء لا يكون إلا بمحدِّه، والمحدِّ قولٌ مركَّب من جنس يكون منه الشيء المحدود ومن فصل به يتميز عن كل شيء.

لكن الهيولى هي من جنس الأجناس، كما بينا، لأنه لا جنس قبلها. فقد تبين إذن أن إيضاحها لا يكون بالمحدِّ، لأن المحدِّ لا يكون إلا لما فوقه جنس.

(١) في الأصل : species = الأنواع.

(٢) » » quae sunt de principiis compositorum = التي هي من مبادئ المركبات.

(٣) » » arborum = ... الأشجار.

Opertet ergo ut consideremus illud, quo declaratur illud, quod supra se non habet genus. et est ut dicatur quod est illud, quo declaratur ex reliquis rebus, scilicet differentiis, quibus distinguitur ab illis, quae sunt praeter ipsum, et proprietatibus, quae sunt ei propriae.

Definitione autem indigemus apud rem compositam, ut sciamus per definitionem ex quo componitur. apud rem vero quae non est composita, contenti sumus differentiis solummodo, absque genere. et ipsae quidem nominantur proprietates.

Oportet itaque ut hyle suis proprietatibus declaremus.

## I

### Sermo de hyle

Et est ut dicamus quod hyle est quod suscipit et non suscipitur. et hyle est quod retinet et non retinetur. et hyle quidem cum tollitur, tollitur quod est praeter ipsam, sed cum tollitur quod est praeter ipsam, non tollitur ipsa. et ex hyle est omnis res. et ipsa est quae recipit contraria absque corruptione. et hyle non habet definitionem omnino.

## II

### Sermo de forma

Forma vero est nomen comprehendens diversa. omnis autem, qui aliquid vult exponere, necessarium est ut, si nomen

فوجب لذلك أن ننظر فيما يوضح به ما ليس له جنس فوقه ، وذلك بأن يُقال : إنه ما به يتميز الشيء عن بقية الأشياء ، أعني الفصول التي بها يتميز عن الأشياء المغايرة له والخواص التي تخصه .

وأيضاً نحتاج إلى الحد بالنسبة للشيء المركب ، حتى نعلم بالحد من أي شيء يتركب . أما بالنسبة للشيء الذي ليس بمركب فنكتفي بالفصول وحدها دون الجنس ، وهذه حينئذ تسمى الخواص .

فيجب لذلك أن نوضح ما هي الهيولى بحسب خواصها .

## — ١ —

### القول<sup>(١)</sup> في الهيولى

وذلك بأن نقول إن الهيولى هي ما يُقبَل ولا يُقبَل ، والهيولى هي ما يُنسك ولا يُنسك<sup>(٢)</sup> . والهيولى إذا ارتفعت<sup>(٣)</sup> ارتفع ما هو غير<sup>(٤)</sup> لها ، أما إذا ارتفع ما هو غير لها ، فهي نفسها لا ترتفع . ومن الهيولى كل شيء ، وهي ما يقبل الأضداد دون فساد . والهيولى ليس لها حد<sup>(٥)</sup> بنية .

## — ٢ —

### القول في الصورة

أما الصورة فهي اسم مشترك بين أشياء كثيرة<sup>(٦)</sup> . فلا بد لكل من يريد أن يبين

(١) في الأصل اللاتيني : sermo = الكلام ، القول .

(٢) retinet et non retinetur ، ويمكن أيضاً ترجمتها هكذا : يحفظ (أي الصورة) ولا يُحفظ ، والمعنى واضح من الجملة السابقة مباشرة .

(٣) tollitur = زال ، ارتفع ، انعدم ... وقد آثرنا التعبير الأقرب إلى الاصطلاح .

(٤) يمكن أيضاً القول : ما هو مغاير لها ، ما هو خلاف (مخالف) لها ، ما عداها ... الخ .

(٥) أي : تعريف = definitio

(٦) nomen comprehendens diversa = اسم شامل [أشياء] كثيرة ، اسم دال على أشياء

كثيرة . وقد ترجمنا المعنى ، وخصوصاً أن الجملة التالية تدل على المقصود تماماً .

illius sit commune, dividat cummunitatem illam et distinguat partem eius cuius vult expositionem.

Et est ut dicat quod forma dividitur in duas partes, quarum una est quae cadit sub sensu, et altera forma quae cadit sub genere, propter quam aliquid fit genus et dicitur de rebus diversis numero. altera vero est qua distinguitur aliquid visione a reliquis rebus, substantiis et qualitate et quantitate et reliquis decem generibus; et constituit omnem rem.

Forma autem, quae est sub genere, non est de illis principiis singularibus; quapropter non oportet nos ipsius rememorari in hoc nostro libro. liber enim noster hic est de substantiis singularibus, quae reperiuntur in omni corpore.

Forma vero qua aliquid distinguitur visione a reliquis rebus et principia singularia oportet nos exponere et enuntiare quid sint. et quia eius expositio et enunciatio [scilicet formae] notatur in hyle, oportet in primis ut rememoremur illius loquendo.

Et est ut dicamus quod in hyle singulari est potentia, qua fiunt res ex hyle, et ipsa est forma. in hoc est significatio quod forma est potentia.

شيئاً، إن كان اسمُ ذلك الشيء مشتركاً، أن يقسم هذا الاشتراك<sup>(١)</sup>، ويميز<sup>(٢)</sup> جزءه الذي يريد بيانه .

وذلك بأن نقول<sup>(٣)</sup> إن الصورة تنقسم قسمين : أحدها [الصورة<sup>(٤)</sup>] التي تقع تحت المحس والآخر [الصورة<sup>(٥)</sup>] التي تقع تحت الجنس، التي بها يصير الشيء جنساً، وتقال على أشياء كثيرة بالعدد . لكن الأخرى<sup>(٦)</sup> هي التي بها يتميز الشيء بالبصر من بقية الأشياء، من حيث الجوهر والكيف والكم وبقية الأجناس العشرة<sup>(٧)</sup>، وهي<sup>(٨)</sup> تقوم كل شيء . والصورة التي تحت الجنس ليست من هذه المبادئ البسيطة<sup>(٩)</sup>، ولذلك لا ينبغي أن نذكرها في كتابنا هذا، لأن كتابنا هذا عن الجواهر البسيطة التي توجد في كل جسم . أما الصورة التي بها يتميز الشيء بالبصر عن بقية الأشياء، وكذلك المبادئ البسيطة، فيجب أن نبينها ونقول ما هي . وإذا كان بيانها والكلام<sup>(١٠)</sup> عنها [أعني الصورة] يُعَلِّم في هوى، وجب أولاً أن نذكر ذلك القول<sup>(١١)</sup>.

وذلك بأن نقول إنه توجد في الهوى البسيطة قوة بها تكون الأشياء من الهوى، وتلك القوة هي الصورة . وفي هذا دليل على أن الصورة موجودة بالقوة؛ فمثلاً من الحرارة

( ١ ) = communitatem = الاشتراك .

( ٢ ) يمكن بحسب أسلوب الكندي أن نقول أيضاً : يفصل .

( ٣ ) في الأصل اللاتيني : dicat = يقول ، وقد عدلنا عن الترجمة الحرفية .

( ٤ ، ٥ ) زيادة في الإيضاح .

( ٦ ) في الأصل : altera = الأخرى ، والمقصود بحسب المعنى هو القسم الأول من الصورة .

( ٧ ) : « ... a reliquis rebus, substantiis et qualitate et » = عن بقية الأشياء ،

من الجواهر والكيف ... الخ ، وقد اخترت أحد وجوه الترجمة ، معتبراً كلمة الجوهر في حالة المفرد ، اعتقاداً بأن الأصل الذي اعتمد عليه المترجم اللاتيني يجب أن يكون هكذا .

( ٨ ) واضح من النص اللاتيني أن هذا الضمير يعود على الصورة ، ويمكن ترجمة الكلام التالي

أيضاً هكذا = وهي تؤلف ( تقوم ) الشيء كله .

( ٩ ) يقابل هذه الكلمة في الأصل اللاتيني جمع كلمة singularis ، ومن معانيها ، المفرد ، الجزئي .

( ١٠ ) enunciatio = الكلام ، القول .

( ١١ ) loquendo .

verbi gratia ex caliditate et siccitate, quae sunt singulares, cum concurrunt, fit ignis. hyle igitur est in caliditate et siccitate singularibus, forma autem est ignis, sed potentia est quae, cum coniunguntur, fit hyle ignis.

Nos igitur oportet nunc definire formam. dico ergo quod ipsa est differentia, qua differt aliquid ab aliis visione, et visio est cogitatio eius. haec est definitio, qua differt forma ab aliis rebus.

### III

#### Sermo de motu

Motus autem dividitur in sex species. quarum una est generatio, et secunda est corruptio, et tertia est alteratio, et quarta est augmentum, et quinta est diminutio et sexta permutatio de loco ad locum.

واليبوسة اللتين هما بسيطتان ، إذا اجتمعتا ، تكون النار ، وإذن فالهيمولي في الحرارة واليبوسة البسيطتين ؛ أما الصورة فهي النار ، ولكن القوة هي تلك التي ، إذا اجتمعتا ، تصير بالهيمولي ناراً<sup>(١)</sup> .

فيجب علينا الآن أن نعرّف<sup>(٢)</sup> الصورة . فأقول إذن إنها هي الفصل الذي به ينفصل<sup>(٣)</sup> شيء عن الأشياء الأخرى بالبصر ، والبصر هو علم ذلك . فهذا هو التعريف<sup>(٤)</sup> الذي به تنفصل الصورة عن الأشياء الأخرى<sup>(٥)</sup> .

#### القول في الحركة

أما الحركة فهي تنقسم إلى ستة أنواع : أولها الكون ، وثانيها الفساد ، وثالثها الاستحالة ، ورابعها الرُّبُوءُ ، وخامسها الاضمحلال<sup>(٦)</sup> ، وسادسها النقلة<sup>(٧)</sup> من مكان إلى مكان<sup>(٨)</sup> .

(١) إن الجملة اللاتينية غير جيدة ، ويمكن ترجمتها أيضاً هكذا : ولكن القوة هي التي ، إذا اجتمعتا ، تصير من الهيمولي ناراً [ تصير هيمولي النار ؟ ] .

(٢) definire = نحدد ، نعرف — بالمعنى المنطقي .

(٣) differt = ينفصل ، يختلف ، يتميز .

(٤) definitio = التعريف ، الحد ، وهو بالمعنى المنطقي في شيء من التجوز هنا .

(٥) يطلق الكندي لفظ الصورة على النوع بمعناه المنطقي وعلى شكل الشيء وأبعاده — راجع الجزء الأول من رسائله من ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٥٠ ، ٢١٧ . وتجدر تحوى كلامه عن الصورة هنا في رسائله في ماهية النوم والرؤيا ، خصوصاً من ٣٠٢ وفي رسائله في العقل ، خصوصاً من ٣٥٥ ، وفي مواضع متفرقة من كتابه في الفلسفة الأولى .

(٦) diminutio — augmentum = النمو ( الزيادة ) — النقصان ( النقص ) ، والكندي يستعمل أيضاً هذه الألفاظ ، وإن كان استعماله لما ترجمناه به الكلمتين اللاتينيتين أغلب .

(٧) permutatio ، والكندي يستعمل في مقابلها كلمة النقلة أو الانتقال .

(٨) يجد القاري بيان الكندي لأنواع الحركة في مواضع كثيرة من رسائله — راجع الجزء الأول منها ، من ١١٧ ، ٢٠٤ ، ٢١٦ ، ٢١٧ — ٢٥٨ ، ٢٥٩ مثلاً ، وفي رسائله في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ، وهي منشورة فيما يلي .

Generatio autem non est nisi in substantia, sicut ex caliditate et frigiditate generatur homo.

Et similiter corruptio non reperitur nisi in substantia, sicut est quando homo fit terra.

Augmentum vero et diminutio non sunt nisi in quantitate, sicut augmentum quod est in parte corporum. et illud ideo quoniam cum vides corpus aliquod, cuius longitudo est decem cubitorum, deinde fit novem cubitorum, nominas motum illum diminutionem. et si videris corpus illud factum undecim cubitorum, nominas motum illum augmentum. sive enim in numero, sive in tempore, sive in reliquis rebus, quae continentur sub quantitate, fiat motus, si fuerit maius, nominabis motum illum augmentum, et si minus, nominabis motum illum diminutionem. et illud quidem non est nisi quantitas, quae est in substantia, quae minuitur et augmentatur. duae namque partes, quarum unius longitudo est unius cubiti et alterius quatuor cubitorum, sunt una substantia.

Alteratio autem non est nisi in qualitate, quae est in substantia. sicut res alba permutatur in nigram et sicut frigidum permutatione fit calidum et sicut dulce permutatur in amarum.

Motus vero permutationis dividitur in duas partes. aut enim est revolubilis aut rectus. et revolubilis etiam dividitur in duas partes. aut enim non permutat locum sui situs, sed eius partes permutant locum ad invicem et sunt motae supra punctum

فأما الكون فهو لا يكون إلا في الجوهر، كما يكون<sup>(١)</sup> الإنسان من الحرارة والبرودة؛ وكذلك الفساد لا يكون<sup>(٢)</sup> إلا في الجوهر، كما إذا صار الإنسان أرضاً<sup>(٣)</sup>.

أما الربو والاضمحلال فلا يكونان إلا في الكم، كالزيادة التي تكون في جزء من الأجسام، وذلك أنك إذا رأيت جسماً طوله عشرة أذرع، ثم صار تسعة، سميت تلك الحركة اضمحلالاً، وإذا رأيت ذلك الجسم صار أحد عشر ذراعاً، سميت تلك الحركة ربواً؛ لأنه إذا كانت الحركة في العدد أو في الزمان أو في بقية الأشياء التي تدخل تحت الكم، فإنه إذا كان ذلك أكبر، فإنك تسمى<sup>(٤)</sup> تلك الحركة ربواً، وإذا كان أصغر فإنك تسمى<sup>(٥)</sup> تلك الحركة اضمحلالاً؛ وهذا في الحقيقة ليس إلا الكم الذي يوجد في الجوهر الذي يصغر ويكبر<sup>(٦)</sup>، لأن الشئين اللذين طول أحدهما ذراع واحد وطول الآخر أربعة أذرع، هما جوهر. فأما الاستحالة فلا تكون إلا في الكيف الذي يكون في الجوهر، كما إذا تغير<sup>(٧)</sup> الشئ الأبيض إلى أسود، وكما إذا صار البارد حاراً بالتغير<sup>(٨)</sup>، وكما إذا صار الخلو مرءىً. أما حركة النقطة فتتقسم إلى قسمين: فهي إما أن تكون دائرية، وإما أن تكون مستقيمة. والحركة الدائرية تنقسم قسمين، لأنها إما ألا تغير مكان موضع [ المتحرك<sup>(٩)</sup> ]، بل أجزاءه تغير مكانها على الولاء، وتكون متحركة على نقطة وسطى، هي المركز، من غير أن

(١) generatur = يتولد، يكون، بمعنى الحدوث والوجود. والكلام التالى كما هو فى الأصل.

(٢) reperitur = يوجد، يكون، بمعنى يحصل أو يقع.

(٣) terra: الأرض بمعنى الكلمة المادية وبمعنى العنصر الذى هو أحد العناصر الأربعة، ويمكن أيضاً استعمال كلمة التراب بدلاً من كلمة الأرض.

(٤، ٥) يمكن أيضاً أن نقول بدلاً من: «فإنك تسمى»: سميت. ونحن فى هذه الترجمة لا نتمسك دائماً بصيغة الفعل اللاتينية من حيث الزمان.

(٦) ويمكن أيضاً أن نقول: ينقص ويزيد، أو يضمحل ويربو.

(٧) permutatur = يتغير، يستحيل.

(٨) permutatione = بالتغير، بالاستحالة.

(٩) زدنا هذه الكلمة طلباً للإيضاح.

medium, quod est centrum, non recedens a loco sui situs, sicut motus orbis in naturalibus et sicut motus molendini et qui revolvitur in accidentalibus, ut<sup>1</sup> iaculatores et scientes in artibus, aut permutat locum sui situs, sicut motus plaustrum et hic quidem est compositus ex recto et revolubili.

Rectus item dividitur in duas partes, aut enim est ad medium, sicut motus aquae et terrae, aut a medio sicut motus aëris et ignis.

Partes vero motus recti sunt sex, scilicet dextra et sinistra, anterior et posterior, superior et inferior.

Et isti quidem motus omnes alterativi et permutabiles sunt in qualitate.

#### IV

#### Sermo de loco

De loco autem dissenserunt quidem philosophi propter ipsius obscuritatem et subtilitatem.

Eorum enim alii dixerunt locum non esse omnino.

(1) ut — et ?

يتحرك [ المتحرك<sup>(١)</sup> ] مكان موضعه ، مثل حركة الفلك<sup>(٢)</sup> في الأشياء الطبيعية ، ومثل حركة الطاحون وما يدور في الأشياء العرضية ، ومثل حركة الرماة والمهرة في الصنائع<sup>(٣)</sup> ؛ وإما أن تغير مكان موضعه مثل حركة العربة ، وهذه الحركة في الحقيقة مركبة من [ الحركة<sup>(٤)</sup> ] المستقيمة و [ الحركة<sup>(٥)</sup> ] ، الدائرية .

والحركة المستقيمة أيضاً تنقسم إلى قسمين ، لأنها إما أن تكون إلى الوسط مثل حركة الماء والأرض ، وإما من الوسط مثل حركة الهواء والنار<sup>(٦)</sup> .

وأما أقسام الحركة المستقيمة فهي ستة ، أعنى اليمين والشمال والقدام والخلف والفوق والتحت .

وكل هذه الحركات متغيرة ومستحيلة في الكيف<sup>(٧)</sup> .

#### القول في المكان

أما المكان فقد اختلف فيه الفلاسفة بسبب غموضه وخفائه : فقال بعضهم إنه لا يوجد<sup>(٨)</sup> مكان بته ،

(١) زيادة للإيضاح .

(٢) الفلك يدور حول نفسه ولا يتغير مكانه .

(٣) iaculator = الرامي ، وربما يكون المقصود أصحاب الألعب الذين يتحركون أو يدورون وهم يقذفون شيئاً أو يحركون شيئاً ، وهم في أماكنهم . أما المهرة في الصنائع (الفنون) فالمقصود بهم أيضاً من يستطيع فعل شيء من هذا القبيل . وترجئنا لهذا الجزء اجتهدية ، بسبب اضطراب في النص اللاتيني (٤، ٥) زيادة للإيضاح .

(٦) راجع رسالة الكندي في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ، وهي منشورة في هذا الجزء من رسائله ص ٤٠ — ٤١ .

(٧) هكذا الأصل اللاتيني .

(٨) من الواضح أنه يمكن الترجمة على نحو آخر مثل : ... إنه لا مكان بته ، إن المكان غير موجود بته .

وقال بعضهم إنه جسم<sup>(١)</sup>، كما قال أفلاطون ،

وقال بعضهم إنه موجود ، لكنه ليس جسماً .

أما أرسطوطاليس فقال إنه موجود<sup>(٢)</sup> وبيّن .

وإيضاح<sup>(٣)</sup> ذلك أن نقول إنه<sup>(٤)</sup> يوجد مكان وأى شيء هو . ونحن نبتدى هنا

إيضاحه بالكشف<sup>(٥)</sup> عن المكان ،

فنقول إنه إذا زاد الجسم أو نقص أو تحرك<sup>(٦)</sup> ، فلا بد أن يكون ذلك في شيء أكبر من الجسم ويحوى الجسم ، ونحن نسمى ما يحوى الجسم<sup>(٧)</sup> مكاناً ، وذلك لأنك ترى الهواء حيث يوجد خلاء تارة وترى الماء حيث كان الهواء تارة أخرى ، وذلك لأنه إذا دخل الماء خرج الهواء ؛ لكن المكان مع هذا يوجد [ أو يبقى ] ولا يفسد بفساد أى واحد منهما .

فقد ظهر إذن أن المكان الموجود<sup>(٨)</sup> بيّن ، فيجب أن نعلم ما هو ، بعد إذ قد علمنا

(١) ويمكن أيضاً الترجمة هكذا : إنه الجسم .

(٢) في الأصل اللاتينى : inventum ، من فعل بمعنى يجد أو يصادف لاجتماعي يوجد ، لكن المترجم إلى اللاتينية يساير الأصل العربى ، فيقول : موجود أى أننا نجده ، والوجود من حيث هو اصطلاح فلسفى مأخوذ في العربية من وجدنا الشيء بالحس أو بالعقل . ويستعمل المترجمون إلى اللاتينية فعل يجد اللاتينى بمعنى مصادفة الشيء ووجدانه في معنى إدراكه بالعربية وفي معنى القول بأنه موجود — راجع ص ٢٩٥ س ٤ ، ٢٩٦ س ٨ ، ٢٩٩ س ١ ، ٣٠٠ س ٢ من الجزء الأول من رسائل الكندي .

(٣) في الأصل اللاتينى : declaratio = إيضاح ، بيان ، شرح ، ويمكن أيضاً الترجمة هكذا : وبيانه أن نقول ، وشرحه أن نقول .

(٤) في الأصل اللاتينى : quod في نسخة و quid في نسخة أخرى ، فيمكن إذن الترجمة هكذا : أن نقول ما هو المكان ، أو إنه يوجد مكان .

(٥) ab inventione = بالبحث ، بالكشف ( = بوجود = بالبحث من علم ) .

(٦) في الأصل اللاتينى : et movetur = وتحرك ، والزيادة أو النقص حركة ، لكن من الجائز أن يكون الأصل العربى الذى كانت عنه الترجمة مغلوطاً ، فيه : وتحرك ، بدلا من : أو تحرك .

(٧) in quo corpus continetur = ما يحوى فيه الجسم ، ما الجسم يحوى فيه ، ما يحيط بالجسم .

(٨) كذا الأصل اللاتينى ، ويجوز أن يكون فيه تحريف عن الأصل العربى ، بحيث يمكن أن نقول : ... أن المكان موجود وبيّن ( وهو بيّن ) .

Alii dixerunt quod est corpus, sicut dixit Plato.

Et alii dixerunt ipsum esse, sed non esse corpus.

Aristoteles vero dixit locum fore inventum et manifestum.

Et illius quidem declaratio est cum dicimus quod<sup>١</sup> est locus et qualis est locus. et incipimus hic ipsius declarationem ab inventione loci.

Dicimus ergo quod si corpus augmentatur vel minuitur et movetur, necessarium est ut sit in aliquo, quod sit maius corpore et comprehendat corpus. illud itaque in quo corpus continetur nominamus locum. et illud ideo quoniam tu vides ubi quandoque est vacuum aërem et ubi fuit aër aquam. et illud ideo quoniam cum aqua advenit recedit aër. locus autem cum hoc existit [ vel consistit ], neque destruitur destructione alicuius ipsorum.

Iam ergo ostensum est quod locus inventus est<sup>٢</sup> manifestus. oportet ergo nos ut sciamus quid est, postquam scimus eius

(1) quod / quid

(2) est / etest ?

وجوده<sup>(١)</sup> وأن نبطل كلام المخالفين لنا القائلين<sup>(٢)</sup> إن المكان جسم .

لذلك نقول إنه ، إن كان المكان جسماً ، فالجسم إذن يقبل الجسم ، والجسم يقبل ويُقبل ، وهكذا أبداً بلا نهاية ؛ وهذا ما لا خلاف قط في أنه باطل<sup>(٣)</sup> . فقد تبين إذن أن قول القائلين بأن المكان جسم ، وهو رأي<sup>(٤)</sup> مخالفينا ، باطل .

وإذا كان ذلك كذلك فالمكان ليس جسماً ، بل هو السطح الذي هو خارج الجسم الذي يحويه المكان<sup>(٥)</sup> .

وإيضاح هذا القول هو أنك تعلم أنه<sup>(٦)</sup> إذا كان في الهيولى البسيطة طول وعرض وعمق ، فإنها تسمى<sup>(٧)</sup> جسماً ، وإذا اعتبرت<sup>(٨)</sup> الهيولى ذات طول وعرض بدون عمق فإنها تسمى<sup>(٩)</sup> سطحاً ، وإذا اعتبرت<sup>(١٠)</sup> الهيولى ذات طول بدون عرض ولا عمق فإنها تسمى خطأً . أما المكان فهو ليس من الهيولى التي لها طول وعرض وعمق ، بل من الهيولى التي لها طول وعرض بدون عمق<sup>(١١)</sup> .

فهذه هي الماتية التي بها أن يتميز المكان من بقية الأشياء التي ليست مكاناً .

(١) inventionem

(٢) aestimantis = ... المقدّرين ، الظانين ، الحاكمين ، القاضين بـ ، الذين يقدرون ، يظنون ، يحكمون ، يقضون ... الخ .

(٣) في الأصل اللاتيني : وهذا ما لا خلاف فيه ، وهو باطل . وقد ترجنا الأصل على أساس أن كلمة intersecatio التي معناها الانقطاع — معناها على سبيل التوسع : الخلاف . ويجوز أن يكون في الأصل اللاتيني تكرار . وقد أشرنا إلى ذلك في النص اللاتيني . وعلى هذا يمكن أن نقول : ... وهكذا ( وكذلك ) أبداً بلا نهاية ( أو وهكذا أبداً بلا انقطاع ) ، وهو باطل .

(٤) quod videtur = ما ظهر له ، ما تخيله (مخالفونا) .

(٥) يعرف الكندي المكان بأنه : « نهايات الجسم » ، ويقال : هو الفضاء أفق المحيط والمحاط

بـ ... راجع الجزء الأول من هذه الرسائل ص ١٦٧ .

(٦) ويمكن أيضاً الترجمة هكذا : هو ما تعلم من أنه .

(٧، ٨) nominatur, vocatur ، ويمكن أيضاً الترجمة هكذا : سميت ، أطلق عليها .

(٩، ١٠) meditatur : تمقلت ، تصوّرت ، فُرضت ، وضعت ، تَوَهَّمت .

(١١) يعني أن المكان سطح ، هو السطح المحيط بالتمكن ، إما سطح التمكن نفسه ، كما يؤخذ من

كلام الكندي فيما تقدم ، وإما سطح الجسم الحاوي للامس للتمكن ، كما هو التعريف المشهور للمكان .

أما الجسم التمكن فهو الملاء — قارن الجزء الأول ص ١٠٩ ، ١٠١ ، ١٥٢ ، ١٦٧ . والكندي

يشكر وجود خلاه مطلق ، فهو قريب من علماء الطبيعة المحدثين .

inventionem, et destruamus verba contradicentis et aestimantis quod sit locus corpus.

Dicimus ergo quod si locus est corpus, tunc corpus recipit corpus, et quod<sup>١</sup> corpus recipit et recipitur, ideoque<sup>٢</sup> semper sit sine fine.<sup>٣</sup> et hoc est cui numquam sit intersecatio, et est falsum. iam ergo manifestum est quod verbum dicentis locum esse corpus, quod videtur contradicenti nobis, est falsum.

Cumque illud ita sit, tunc locus non est corpus sed superficies quae est extra corpus, quod locus comprehendet.

Et eius quidem declaratio affirmationis est quod tu scis, quod, cum in hyle singulari est longitudo et latitudo et profunditas, [et] ipsa vocatur corpus. et cum meditatur hyle habens longitudinem et latitudinem sine profunditate, nominatur superficies. et cum meditatur hyle habens longitudinem sine latitudine et profunditate, nominatur linea.

Locus autem non est ex hyle quae habet longitudinem et latitudinem et profunditatem, sed est ex hyle quae habet longitudinem et latitudinem sine profunditate.

Haec ergo est quidditas, qua distinguitur locus a reliquis rebus quae non sunt locus.

(١) ربما تكون هذه الكلمة زائدة

(٢) كلمة ideoque معناها : ولذلك ، وربما كان الأصل العربي : وكذلك أو وهكذا ، وهو

ما اخترناه في الترجمة

(٣) ideoque semper sit sine fine — هذه العبارة غير موجودة في أبهى الأصول

اللاتينية — وهذا جائز ، لأن العبارة التالية مرادفة لها .

V

Sermo de tempore

De tempore etiam dissenserunt philosophi.

Alii enim dixerunt quod est motus ipse, et alii dixerunt quod non est motus.

Oportet itaque nos discernere veritatem duorum sermonum a falsitate ipsorum.

Et est ut dicamus quod motus existens in aliquo invenitur in proprietatibus [ illius ] rei motae et non reperitur motus ille in alio speciei illius nisi in illo.

Tempus autem invenitur in omni re secundum unam speciem vel modum unum, et non existit eius diversitas per diversitatem rerum.

Iam igitur manifestum est quod tempus non est motus, et quod mentiti sunt illi qui dixerunt quod tempus est ipse motus.

Et etiam quod velocitas et tarditas quae sunt in motu non cognoscuntur nisi per tempus. et illud vero quoniam nominamus [ tarditatem vel ] tardum quod in tempore prolixo movetur et velox [ vel velocitatem ] quod in tempore brevi movetur.

Temporis autem quidditas non cognoscitur nisi eo modo quem narro :

(1) vero / ideo

(٣)

القول في الزمان

واختلف الفلاسفة أيضاً في الزمان : فبعضهم قالوا إنه الحركة ذاتها ؛ وبعضهم قالوا إنه ليس هو الحركة .

فلا بد لنا من أن نميز<sup>(١)</sup> صواب هذين القولين من خطئهما<sup>(٢)</sup> .

وذلك بأن نقول إن الحركة الكائنة في شيء توجد في خواص<sup>(٣)</sup> [ ذلك ] الشيء المتحرك ، وإن تلك الحركة لا توجد في أي شيء من ذلك النوع إلا في ذلك<sup>(٤)</sup> .

أما الزمان فهو يوجد في كل شيء بنوع واحد أو وجه واحد ، ولا يكون اختلافه باختلاف الأشياء<sup>(٥)</sup> . فقد اتضح إذن أن الزمان ليس هو الحركة ، وأنه قد كذب الذين قالوا إن الزمان هو الحركة ذاتها .

وأيضاً [ قد اتضح<sup>(٦)</sup> ] أن السرعة والبطء الكائنين في الحركة لا يعملان إلا بالزمان ، وذلك لأننا نسمي البطء [ أو البطيء ] ما يتحرك في زمان طويل ، والسريع [ أو السرعة ] ما يتحرك في زمان قصير .

أما مائة الزمان فلا تعلم إلا من هذا الوجه الذي أحكيه :

(١) discernere = يميز ، يتبين ، يبين .

(٢) ويمكن أيضاً أن نترجم : حق هذين القولين من باطلهما .

(٣) in proprietatibus = في خواص ، في صفات ، في لواحق — راجع أنواع الحركة فيما سبق .

(٤) هذه هي الترجمة الحرفية ، والمعنى أن حركة الشيء تتعلق بأحواله وأنها لا توجد إلا فيه ، بمعنى

أن حركة الشيء ليست مشتركة بينه وبين غيره ، وخصوصاً أن أنواع الحركة كثيرة ؛ وهذا على خلاف الزمان الذي تشارك فيه الأشياء ولا يختلف باختلافها .

(٥) يجد القارئ فكرة السكندى عن الزمان في الجزء الأول من رسائله ص ١١٧ ، ١١٩ ،

١٢١ — ١٢٢ ، ١٦٧ ، ١٩٦ ، ٢٠٥ وغيرها . ويؤخذ من جملة كلام فيلسوفنا أن الزمان متناه حادث ومتصل بالجسم والحركة ، وإنه مدة وجود الشيء ، وأنه غير قار ذات .

(٦) هذه الزيادة ليست في الأصل اللاتيني ، وهي على سبيل الاجتهاد في الإيضاح .

Et est ut dicatur quod instans comprehendit tempus quod praeteriit et quod est futurum. instans vero inter ea existens non habet constitutionem, quoniam ipsum non manet ante meditationem nostram.

Hoc ergo instans non est tempus. sed cum meditatur in mente<sup>١</sup> ad instans ponimus quod inter ea existit tempus.

In hoc ergo est significatio quod tempus non est in aliquo, nisi prius et posterius: et non est nisi numerus.

Tempus ergo est numerus numerans motum.

Eius autem quod numeratur secundum grammaticos sunt duae species:

Aliud numeratum discretum, aliud numeratum continuum.

Tempus vero non est ex numero discreto sed ex numero continuo.

Et haec est definitio temporis, qua nominatur continuum. et ipsa est:

Instans mediatum quod [coniungit vel] continuat inter praeteritum ex eo et inter futurum.

explicit.

(1) mente — instante

وذلك بأن يقال إن الآن يصل<sup>(١)</sup> الزمان الذي مضى والذي هو مستقبل ، ولكن الآن الموجود بينهما لا بقاء له ، لأنه ينتضى<sup>(٢)</sup> قيل تفكيرنا فيه .

فهذا الآن ليس زماناً ، ولكن إذا اعتُبر في العقل<sup>(٣)</sup> من آن إلى آن ، فإننا نضع<sup>(٤)</sup> أن فيهما يوجد زمان<sup>(٥)</sup> .

وإذن ففي هذا دليل على أن الزمان ليس في شيء سوى الـ « قبل » والـ « بعد » ، فهو إذن ليس سوى العدد .

وإذن فالزمان هو عددٌ عاَدٌ للحركة<sup>(٦)</sup> .

لكن ما يُعدُّ عند أهل اللغة نوعان :

أحدهما المعدود المنفصل ، والآخر المعدود المتصل .

لكن الزمان ليس من العدد المنفصل ، بل من العدد المتصل .

فهذا هو حد الزمان الذي به يسمى متصلاً ، وهو :

الآن المتوهم الذي [ يصل أو ] يواصل ما بين الماضي منه<sup>(٧)</sup> وبين المستقبل<sup>(٨)</sup> .

(١) comprehendit = يشمل ، يضم ، يجمع بين ، يصل .

(٢) non manet = لا يبقى ، لا يدوم ، يمضي ، ينتضى ، يتصرم ، يزول .

(٣) يمكن أن نقول : إذا تَوَهَّم .

(٤) ponimus = نضع ، نقرض ، نقضي به ، نحكم به .

(٥) هذه الترجمة بحسب أقرب قراءات الأصل اللاتيني إلى العقل ؛ وربما كان هذا النص ناقصاً أو مترجماً عن أصل ناقص . والقصود هو أن الزمان ليس هو الآن بل اتصال الآتات . ويؤيد ذلك أن السكندى يشترط لوجود الحركة والزمان وجودَ التتالي والتتابع والاتصال ، أى « من ... إلى » ، كما يقول — راجع ص ١٩٦ من الجزء الأول من رسائله . فيمكن الترجمة إذن هكذا : ولكن إذا وُضع في العقل ( = تَوَهَّم ، قُدِّرَ ) من ( أى من آن ) ... إلى ( أى إلى آن ) ، فإننا نقضى بأن بينهما زماناً .

(٦) توجد هذه العبارة بنصها في رسائل السكندى العربية — راجع ص ١١٧ مثلاً من رسائله في الجزء الأول .

(٧) أى من الزمان .

(٨) ربما يكون هنا شيء من التناقض بين هذا الكلام وبين ما سبقه منذ قليل ، لكن يجب ألا ننسى أنه يتكلم عن الآن « التوهم » أو « القدر » أو « المقول » أو « المفروض » الذى يصل الماضي بالمستقبل ، والمهم أن السكندى يجعل المعنى الأساسى للزمان فى الاتصال والاستمرار بين أجزائه لا فى هذه الأجزاء نفسها ، وخصوصاً أن الزمان عنده « مدة الوجود » .

وبعد أن يحصر المؤلف عدد الأجسام البسيطة المتحركة في العالم، من المركز إلى الخارج (النار والهواء) ومن نهاية السكون إلى مركزه (الأرض والماء)، وبعد أن يقسم الكيفيات إلى كيفيتين فاعلتين (الحرارة والبرودة) وكيفيتين منفعلتين (الرطوبة واليبس)، يقرر قاعدة أخرى، وهي أن الحركة البسيطة للجسم البسيط والحركة المركبة للجسم المركب.

وهو يحاول إثبات هذه القاعدة ببيان التناقض الذي ينشأ من القول بضدها؛ وهذه هي الطريقة الماثورة عن أرسطو والتي أخذها عنه العرب، متكلموم وفلاسفهم.

ويبنى الكندي على ذلك قاعدة ثالثة، هي أن حركة المركب لا بد أن تكون مركبة من حركة عناصره، لكن مع ملاحظة العنصر الغالب، بحيث تكون حركة الجسم المركب هي حركة العنصر الغالب في تركيبه.

والأجرام تقترب من حيث حركتها، وبالتالي من حيث سبقها في الاتجاه الذي تسير فيه، بحسب عوامل الخفة والثقيل، والسرعة والبطء: فأسبقها إلى وسط الكون الأرض، ويليه الماء؛ وأسبقها إلى نهاية الكون النار، ويتلوها من داخله الهواء، ولا يخلو كلام الكندي هنا من الغموض.

وعلى هذا الوضع يبنى الكندي وصف الجرم بالخفة والثقيل؛ فالنار أخف الأجرام، وهي على طرف الكون؛ والأرض أثقلها، وهي في الوسط؛ أما الماء والهواء فتقتهما أو خفتها بالنسبة لغيرها.

يلي هذا كلام في الارتباط بين الكيفيات والعناصر وغلبة الأولى على الثانية؛ فالكيفية الفاعلة الكبرى، وهي الحرارة، مستولية على النار والهواء. والكيفية الفاعلة الصغرى، وهي البرودة، مستولية على الأرض والماء. وهكذا يتبين أن حركة الجرم الحار بالطبع من الأجرام البسيطة تكون من المركز، وحركة الجرم البارد بالطبع تكون إلى المركز.

أما القوة المنفعلة الكبرى، وهي اليبس، فغالبة على النار والأرض، وهما الجرمان

## رسالة الكندي

في

الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة<sup>(١)</sup>

### مقدمة

نجد في هذه الرسالة أيضاً نفس الطريقة المنهجية التي يسير عليها الكندي عادة في رسائله؛ وهي أنه يبدأ بذكر مقدمات، هي في هذه الحالة تعريفات طبيعية.

فهو بعد أن يعرف علم الطبيعة بأنه علم الأشياء المتحركة، كما نعرف ذلك من كتابه في الفلسفة الأولى، وبعد أن يعرف الطبيعة بأنها «هي الشيء الذي جعله الله علة وسبباً لعله جميع المتحركات الساكنات عن حركة<sup>(١)</sup>»، يضع القاعدة الأساسية، وهي أن أكبر دليل على معرفة طبائع المتحركات هو نوع الحركة التي تختص بها وتميزها من غيرها.

ثم ينتقل إلى الكلام عن نوعي الحركة البسيطة، وهما الحركة الدائرية والحركة المستقيمة، ثم عن نوعي الحركة المستقيمة في داخل العالم مبيناً اتجاهيهما: الحركة التي تسير من وسط الكون إلى أقصى ما يمكن أن تصل إليه نحو الخارج، والحركة التي تسير من هذه النهاية نحو الوسط؛ فهاتان الحركتان متضادتان، تبدئ إحداهما حيث تنتهي الأخرى.

ولما كانت الطبيعة هي «علة الحركة والسكون عن حركة»، فلا بد أن تكون الأشياء المتضادة بالحركة متضادة في طبيعتها.

(١) هذه الرسالة ذكرها الكندي ابن أبي أصيبعة (عيون الأنباء في طبقات الأطباء، القاهرة، ١٢٩٩ هـ - ١٨٨٢ م، ج ١ ص ٢١١، وابن النديم (الفهرست، ص ٢٥٨ من طبعة ليبزج، والقفطي (إخبار العلماء بأخبار الحكماء، طبعة الخانجي، ١٣٢٦ هـ ص ٢٤٣)، الأولون بعنوان: رسالة في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة وأنها طبيعة خاصة، والآخر بعنوان: رسالة في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبيعة العناصر وأنها خاصة.

السريعان في الحركة ؛ والقوة المنفعلة الصغرى ، وهى الرطوبة ، غالبية على الهواء والماء ، وهما الجرمان البطيثان في الحركة .

وينتج عن هذا أن الحرارة هى التى تسبب الخفة ، وأن البرودة هى التى تسبب الثقل ، وأن اليبس هو الذى يحدث السرعة فى الخفيف والثقيل عند سيره إلى مكانه الطبيعى ، وأن الرطوبة هى التى تسبب الإبطاء فى ذلك .

وبعد أن يتكلم الكندى عن خاصة كل من الأجرام البسيطة من حيث الوقوف فى موضعه الذى إذا وصل إليه لا يتعداه ، وذلك كما هو معروف عند أرسطو ، يبنى على ذلك أن يكون شكل الأرض والماء كُرياً ، لأنهما يطلبان الوسط من كل جانب ؛ وكذلك يكون شكل الأجرام الذاهبة من الوسط كُرياً ، تبعاً لشكل ما تحيط به من جهة ، ولأن الفلك الحاوى لكل كُرى من جهة أخرى .

ثم ينتهى أخيراً إلى ما قرره من أن العناصر الأربعة متضادة بالكيفيات لتضادها بالحركة .

فالتضاد بين النار والأرض فى الكيفيتين الفاعلتين للخفة والثقيل ، وهما الحرارة والبرودة ، وكذلك توافقهما فى الكيفية المنفعلة ، وهى اليبس السبب للسرعة فى الخفيف والثقيل ، يجعل كلاً منهما فى طرف ، بحيث يكون التباعد بينهما على أقصى ما يكون بين جرمين .

أما الهواء والماء فهما ، وإن كانا متضادين فى القوة المسببة للخفة والثقيل ، متوافقان بالرطوبة فى القوة الفاعلة للبطء ، فاتخذاً مكاناً وسطاً ، وإن كان الهواء أقرب إلى خارج الكون من الماء .

بعد هذا كله ينتقل المؤلف إلى الكلام عن الفلك : فيما أن حركته مستديرة ، أعنى أنها ليست من نوع حركة العناصر الأربعة ، فهو ليست له صفاتها ، فليس بخفيف ولا ثقيل ولا بحار ولا بارد ، ولا برطب ولا يابس . الخ .

ويرد الكندى على ما يزعمه أهل الجهل والتقصير فى استقصاء علم الطبيعة ، من أن الفلك

مركب من العناصر ، فيقول : لو كان مركباً منها لتحرك بحركة ما هو مركب منه ؛ فلما كانت حركته فى موضعه دائماً ، على حين أن حركة العناصر تقف إذا انتهت إلى مكانها الخاص بها ، ولما كان أيضاً ثابتاً لا يفسد ، لأنه لو كان مركباً لتغلبت أركانه وتفاست عناصره ، حتى ينفحل على النحو الذى نشاهده فيما رُكِّب من العناصر ، فإنه ليس كالعناصر .

ولكن رغم « قول فيلسوف العرب » بتناهى العالم فى الامتداد ، وأقوله بالمكان الطبيعى لكل عنصر ، ومشاركته لأرسطو فى هذا وفى بعض آرائه فيما يتعلق بالفلك الأقصى ، لا نجد عنده ما نعرفه عند أرسطو من القول بدوام حركة الفلك وقدمه وبقائه ؛ فللفلك عند الكندى مدة قد قدرها بآرائه ، وهو يُدثره بعدها إن شاء ، كما ابتدأه أول مرة . وهنا نقطة خلاف جوهرية بين الكندى وسائر متكلمي الإسلام — خصوصاً من المعتزلة — من جهة وبين فيلسوف اليونان الكبير أرسطو من جهة أخرى . والكندى يكرر تأكيده لحدوث العالم وفنائه فى رسائل مختلفة . وعنده وعند متكلمي الإسلام على اختلافهم أن القديم هو الله وحده ، وكل الموجودات بعده حادثة بعد أن لم تكن . وهذا هو الذى يتفق فى رأى المسلمين مع القول بوجود الله ووحدانيته ، والقول بأنه هو موجد العالم . أما بقاء العالم ومدة هذا البقاء فهى متوقفة على إرادة الله <sup>(١)</sup> .

ويمكن أن نلاحظ أن النقط الآتية تكون ناحية من نظرة الكندى للعالم :  
الفلك المحيط بعالم الكون والفساد ثابت فى طبيعته ، متحرك فى موضعه ، مملوء الداخلى ومتشكلاً بشكل ما يحويه .

مدة بقاء الفلك ، رغم أنه من طبيعة غير طبيعة العناصر ، محدودة .  
تكون العناصر الأربعة أكرأ مجوفة سمكية بعضها فى داخل البعض ، والأرض مركزها .  
كل عنصر من العناصر الأربعة يطلب مكانه الخاص به .  
يبين العناصر فى المركب الواحد تغالب وتفاست يؤديان إلى الانحلال .

التي تحرك<sup>(١)</sup> من الوسط تبتدى من الوسط وتنتهى إلى آخر سلوك المتحرك كات من الوسط ،  
والتي تحرك إلى الوسط تبتدى من آخر سلوك المتحرك كات من الوسط وتنتهى إلى الوسط ؛  
فهاتان الحركتان متضادتان ، لهما ابتداء وانتهاء ، فابتداء إحداهما انتهاء<sup>(٢)</sup> الأخرى  
وكذلك الأخرى مضادة للمضادة لها في الحركة ، أعنى أنها تبتدى من انتهاء<sup>(٣)</sup> الأخرى  
وتنتهى إلى ابتداء الأخرى .

فالأشياء المتضادة بالحركة هي المتضادة في الطبع ؛ والطبيعة ، كما حددنا ، [هي]<sup>(٤)</sup>  
علة الحركة والسكون عن حركة .

ونجد الأجسام البسيطة المتحركة من الوسط وإلى الوسط أربعة : الماء ، والأرض ،  
متحركين إلى الوسط ؛ والنار ، والهواء ، متحركين من الوسط ؛  
ونجد الكيفية الفاعلة كنيفتين : الحرارة والبرودة<sup>(٥)</sup> ، أعنى المؤثرة فينا ذواتها مع  
المباشرة<sup>(٦)</sup> ؛ والكيفية المنفعلة كنيفتين : الرطوبة واليبس ، أعنى اللتين لا تؤثران<sup>(٧)</sup>  
فينا ذواتهما مع المباشرة بالفعل .

وبحق ما تكون الحركة البسيطة للجسم البسيط ، والحركة المركبة للجسم المركب ؛ لأنه  
إن لم يكن كذلك كان إذن نقيض ذلك ، [أعنى]<sup>(٨)</sup> أن لا تكون الحركة البسيطة للجسم  
البسيط ؛ فإذاً إذ ليس إلا بسيطاً أو مركباً ، فالحركة البسيطة للجسم المركب .

والمركب هو المركب من البسيط ؛ فإن كانت حركة البسيط مركبة ، فباضطراب أن  
يكون ما ركب منه حركته مركبة ، لأنه لا طبع له في ذاته إلا طبع ما ركب منه ،

(١) هكذا في الأصل ، وهي غير منقولة وكذلك نظيرتها في الجملة التالية . ويمكن ضبطها على  
التدى ، والمعنى مفهوم ؛ ويجوز أن تكون زائدة ، بدليل خلو كلام الكندي من مثل هذا الفعل عند  
كلامه عن الحركة في كتاب الجواهر الخمسة — باللاتينية .

(٢) وفي هامش الأصل صيغة أخرى : نهاية .

(٣) في الأصل : انتهى .

(٤) زدتها للإيضاح .

(٥) فوقها في الأصل كلمة : البرد .

(٦) لعله يقصد أنها تؤثر عند مباشرة الحس لها ، أى عند لمسها ، تأثيراً قوياً ظاهراً .

(٧) زدتها للإيضاح .

(٨) هكذا في الأصل .

## بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقنا إلا بالله !

### رسالة الكندي

في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة

حاطك الله بتوفيقه ، وسددك لدرك الحق والانتفاع به !

سألت ، هيا الله لك التوفيق في جميع مطالبك لما يرضيه ! الإبانة عن أن جرم الفلك  
ليس بقابل شيئاً من الكيفيات الأولى ، التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .  
وقد رسمت من ذلك ، وإن<sup>(١)</sup> كانت الأقاويل في ذلك تحتاج أوائل كثيرة من علم  
الطبيعات ، بقدر ما رجوت أن يكون لك ولمن كان في مرتبتك فهمه والاجتهاد بقدره  
في إبانة ما أحبت إبانته لك ؛ وبالله التوفيق !

اعلم أن علم الأشياء الطبيعية إنما هو علم الأشياء المتحركة<sup>(٢)</sup> ، لأن الطبيعة هي الشيء  
الذي جعله الله علة وسبباً لعله جميع المتحركات الساكنات عن حركة<sup>(٣)</sup> ؛ فأكبر الدلائل  
على طبائع المتحركات حركاتها الفاصلة باختلافها لطبائع المتحركات بها .

والحركة البسيطة الأولى حركتان هما : حركة الاستدارة ، وحركة الاستقامة ؛

والحركة المستقيمة تنقسم إلى حركتين : إما من الوسط ، وإما إلى الوسط ؛ فالحركة

(١) في الأصل : فإن — فإن لم يكن هذا خطأ فيجوز أنه قد سقط شيء قبله . وكلمة : كانت ،  
غير منقولة ، فيمكن قراءتها على وجه آخر .

(٢) تجد هذا التعريف لعلم الطبيعة في كتاب الكندي في الفلسفة الأولى — راجع الجزء الأول  
من هذه الرسائل ص ١١١ .

(٣) تجد هذا التعريف للطبيعة ، وكذلك التعريف الثاني ، في رسالة الكندي في حدود الأشياء  
ورسومها ، التعريف الثالث .

فتكون إذن حركته مركبة وحركته بسيطة ؛ وهذا خلف لا يمكن .

فإذن ليس يمكن أن تكون حركة الجرم البسيط مركبة ، فإذن حركة الجرم البسيط بسيطة ، كما قدمنا .

فأما المركبة من البسيط ، فباضطرارٍ إذن أن تكون حركتها مركبة من حركات ماركتبت منه من الأجرام ، إلا أن الجرم الأغلب عليه<sup>(١)</sup> في تركيبه هو الظاهر الحركة فيه .

ولذلك ما صار بعض الأجرام المركبة أسبق إلى الوسط من بعض ، وكذلك إلى آخر السلوك<sup>(٢)</sup> ؛ وقد نرى أسبق الأجرام البسيطة إلى الوسط الأرض ، والتالي لها الماء ؛ وأسبق الأجرام الذاهبة من الوسط إلى آخر السلوك من الوسط النار ، والهواء تال<sup>(٣)</sup> لها<sup>(٤)</sup> .

وما ذهب إلى الوسط سميناه ثقيلًا ، وما ذهب من الوسط سميناه خفيفًا .

فإذن الأرض أثقل الأجرام ، والنار أخف الأجرام ؛ فأما الماء والهواء فقد نجدهما يعرض لكل واحد منهما الحالان جميعًا بالإضافة ؛ فإن الماء ثقيلٌ ، إذا قيس إلى الهواء ؛ وخفيفٌ ، إذا قيس إلى الأرض ؛ والهواء خفيفٌ ، إذا قيس إلى الماء ؛ وثقيلٌ ، إذا<sup>(٥)</sup> قيس إلى النار . وقد نرى القوة الكبرى من [ الكيفيتين<sup>(٦)</sup> ] الفاعلتين ، أعنى الحرارة ، مستولية على النار والهواء ، والقوة الصغرى من الكيفيتين الفاعلتين ، أعنى البرودة ، مستولية على الأرض والماء .

(١) الضمير هنا لا يتشبه مع المتقدم عليه تمامًا ، لكن المعنى واضح .

(٢) يقصد منتهى ما تصل إليه الحركة ، هنا وفيما تقدم من كلامه .

(٣) في الأصل : تالي ، وهو خطأ نحوي .

(٤) نجد في الأصل عند كلمة : الذاهبة ، في هذا الكلام علامة ، وكذلك عند كلمة : لها ، علامة أخرى مثلها ؛ ويقابل ذلك في الهامش هذه العبارة : وفي أخرى ( يقصد نسخة أخرى بلا شك ) : النار ، والتالي لها الهواء ، ذاهبة من الوسط إلى آخر السلوك .

(٥) في الأصل : إلى ، وهو خطأ .

(٦) زدتها للإيضاح .

فقد تبين أن حركة الجرم الحار بالطبع [ هي<sup>(١)</sup> ] من الوسط ، وحركة الجرم البارد بالطبع [ هي<sup>(٢)</sup> ] إلى الوسط ، من الأجرام البسيطة .

ويتبين أن القوة الكبرى من المنفعلتين ، أعنى اليَبَس ، غالبية على الجرمين السريعين في الحركة ، أعنى النار والأرض ؛ وأن القوة المنفعلة الصغرى ، أعنى الرطوبة ، غالبية على الجرمين البطيئتي الحركة ، أعنى الهواء والماء .

فقد تبين أن الحرارة فاعلة الخفة ، والبرد فاعل الثقل ، واليبس فاعل السرعة ، في الخفيف والثقيل ، إلى موضعه الأخص به الطبيعي له ، والرطوبة فاعلة الإبطاء في ذلك .

وقد تبين أن هذه الأجرام الأولى البسيطة الحارة والباردة والرطبة واليابسة ، طبيعتها الوقف والسكون في مواضعها الخاصة لها ، كالأرض في الوسط ، والماء يليها ؛ فإنه إذا تنهى<sup>(٣)</sup> إلى أقرب المواضع من الوسط وقف وما كان يجد سبيلا إلى الذهاب إلى الوسط ، فهو متحرك<sup>(٤)</sup> أبداً إلى تلك النهاية التي لا يجد من خلفها سبيلا<sup>(٥)</sup> إلى الوسط . ولهذا العلة شكل الأرض والماء كرى لطلبهما الوسط ، إذا<sup>(٦)</sup> كانا متحللين سيالين ، فأما إذا حُصر ، كما في طبع الأرض ، إلا أن يلحقها التحليل<sup>(٧)</sup> عرضاً ، أمكن أن يصير بعضها أبعد من وسط الكل من بعض بانحصار ذاتها ؛ فأما الماء بطبعه فسيالٌ غير منحصر بذاته ، فإذا انحصر<sup>(٨)</sup> — كما وصفنا — بالعرض ، عرض له ذلك ، وصار أيضاً السيلال الذاهب من الوسط يعرض له الاستدارة ، أعنى أن يصير سطحه الذي يلي آخر السلوك كُريًا ، لأن آخر السلوك نهاية الفلك مما يلي الوسط ، وهو سطح كُريٌّ ، ويتشكل من جهة الماء والأرض بشكل مالاقي<sup>(٩)</sup> من الماء والأرض .

فقد تبين أن هذه العناصر الأربعة التي هي الأرض والماء والهواء والنار ، إذ هي

(٣) في الأصل : تنهى .

(٤) زيادة للإيضاح .

(٥) في الأصل : محرك .

(٦) في الأصل : سبيل ، وهو خطأ نحوي .

(٧) هكذا الأصل ، وربما كان الصواب : التحلل .

(٨) هكذا في الأصل .

(٩) يقصد الكندي بالانحصار كون الجسم متضام الأجزاء مصمتاً غير متخلخل .

(٩) في الأصل : مالاقا .

متضادة بالحركة ، متضادة بالكيفيات ؛ فإن النار التي هي أسبق الأشياء المتحركة من الوسط مضادة للأرض ، التي هي أسبق الأشياء في الحركة إلى الوسط ، بالكيفية الفاعلة الثقل والخفة ، إذ النار حارة يابسة ، والأرض باردة يابسة ، وموافق بعضها بعضاً في السرعة ، فتوافقت<sup>(١)</sup> بذلك في الكيفية المنفعلة ، أعني اليبس ؛ وكذلك ضادّ الهواء الماء بالقوة الفاعلة ، إذ ضادّه بالخفة والثقل ، واتفقا في الرطوبة ، إذ هما متفقان<sup>(٢)</sup> في الإبطاء ؛ وضادّ الماء النار بالكيفيتين جميعاً ، الفاعلة والمنفعلة ؛ فإن النار حارة ، وهو بارد ؛ والنار يابسة ، وهو رطب ؛ إذ ضادّها بالخفة والثقل وبالسرعة والإبطاء . وكذلك ضادّ الهواء الأرض بالكيفيتين جميعاً ، الفاعلة والمنفعلة ؛ فإن الهواء حار رطب ، والأرض باردة يابسة ، لمضادته إياها بالحالتين معاً ، بالخفة والثقل والسرعة والإبطاء .

فقد ظهر أن المتحركة الحركة المستقيمة جميعاً ، طبعها الوقوف في مواضعها الخاصة لها والحركة إليها ، إذا ثبتت<sup>(٣)</sup> في غيرها أو بوعدت عنها ؛ فإذا تناهت إليها وقفت . وظهر أن المتحركة من الوسط حارة ، وأن المتحركة من الوسط باردة ؛ وأن الأسرع حركة بالطبع ، بلا إضافة ، يابس ، والأبطأ حركة بالطبع ، بلا إضافة ، رطب . فلنبحث الآن عن المتحرك الحركة المستديرة : أبارد هو أم حار ، أرطب أم يابس ، أم غير قابل لهذه الكيفيات ؟

وقد تقدم أن الخفيف هو المتحرك من الوسط ، والثقل هو المتحرك إلى الوسط ؛ والفلك جرم ليس بمتحرك من الوسط ولا إلى الوسط ، فليس بثقيل ولا بخفيف ، فإنه إن كان ثقيلًا كانت حركته إلى الوسط مضادةً للمتحرك من الوسط ، وإن كان خفيفًا كانت

(١) في الأصل : توافقت .

(٢) : متفقين ، وهو خطأ نحوي .

(٣) هذه القراءة اجتهدية ، وذلك لكثرة التبرات ووجود ثلاث نقط فوق هذه التبرات التي تشبه حرف الشين . وفي الهامش علامة + ومعها هذه العبارة : في أخرى ( يقصد نسخة أخرى ) إذ ليست في غيرها ، إذا بوعدت عنها . وعلى كل حال ففي اللغة : ليس فلان الناس عاش معهم ؛ ليس فلان الناس على ما فيهم قبلهم واحتملهم ؛ ولايس فلان الناس خالطهم ؛ ويجوز بتكلف أن قرأ الكلمة : نشبت ، بمعنى علقت وخالطت ، ويجوز وجوه أخرى مثل : شبت ، بمعنى علق .

حركته من الوسط مضادة<sup>(١)</sup> للذي حركته إلى الوسط ؛ وليس بمتحرك<sup>(٢)</sup> إلى واحدة من هاتين الجهتين — فإذا ن ليس بخفيف ولا ثقيل .

وأيضاً ، إذ هو ليس بخفيف ولا ثقيل ، فليس بحار ولا بارد ؛ إذ الخفة موجودة في البسيط الحار ، والثقل<sup>(٣)</sup> موجود في البسيط البارد .

وأيضاً ليس برطب ولا يابس ، لأن أحد الرطبين متحرك إلى الوسط ، والآخر متحرك من الوسط ، والمتحرك منهما إلى الوسط أبطأ المتحركات إليه ، والمتحرك من الوسط أبطأ المتحركات عنه ؛ وليس في حركته إبطاء ولا خفة ، فإذا ن بين أنه ليس بيباس ولا رطب . وقد ظن بعض من سلك العلوم الطبيعية على غير فهم واستقصاء أنه مركب من نار وماء وهواء وأرض ؛ وهذا الظن ، وإن كان سبق إلى ذوى التقصير في العلوم الطبيعية ، فبين الفساد عند مبرزى الطبيعيين .

فإن المركب لا يحدث فيه خلاف أثر الحركات الأولى ، التي فيما ركب منه ، بتيّة ، إذ ذلك عديم فيما ركب منه ، وليس له طبع غير طبع ما ركب منه ، فإن الحركة المستديرة ليست في واحد من العناصر الأربعة المتحركة حركة مستقيمة .

وأيضاً ولا ديمومة الحركة بالطبع في شيء منها ؛ فإنها إنما تتحرك<sup>(٤)</sup> إلى مواضعها الخاصة بها ، فإذا تناهت إليها وقفت .

فأما الفلك فإن حركته في موضعه أبداً أيام مدته ، لا تقف بتيّة ، وأما تلك فالوقوف<sup>(٥)</sup> في مواضعها ؛ فإذا ن قد حدث في المركب من الحركات الأولى البسائط ما لم يكن فيما ركب منه ، وهي الحركة المستديرة<sup>(٦)</sup> .

وأيضاً فإنه لا يمكن أن يتركب من الذي طبعه الوقف في موضعه الأخص به ما طبعه

(١) في الأصل : مضاد . (٢) في الأصل : متحرك .

(٣) : والثقل . (٤) : تحرك .

(٥) هكذا الأصل ، والمقصود أن طبعها أن تقف في مواضعها .

(٦) هذا على فرض أن الفلك مركب من العناصر الأربعة ، وهو متناقض ومن الواضح أن شيئاً قد سقط من النص ، لكن المعنى العام واضح .

الحركة في موضعه الأخص به ؛ وبحق ما كان إذ فارق الفلك العناصر الأربعة بديمومة حركته أيام مدته وديمومة سكونها في مواضعها الطبيعية أيام مدتها ، إذ هو مبين لها في قبول الكيفيات الأوائل جميعاً<sup>(١)</sup> .

وأيضاً فإن المركب مركب من متغلبة ، يفسد بعض أركانه<sup>(٢)</sup> بعضاً بتضاد الكيفيات ، حتى يتناهي<sup>(٣)</sup> ذلك إلى انفصال أركانه ؛ فلو قيل إن هذه العناصر الأربعة ركبت من الفلك ، إذ هي ظاهرة التفساد والانفصال بعضها من بعض ، كان ذلك أخفى<sup>(٤)</sup> استراقاً<sup>(٥)</sup> وتغليظاً من أن يكون الثابت على حاله أيام مدته التي قسم له بارئه جل وتعالى إلى أن يذره كما ابتدأه ، إذا شاء ذلك ، عنصراً للدائر المتحلل السيال المتفاسد في كل الآن<sup>(٦)</sup> من الزمان ؛ بل البين الظاهر أن المركب الموضوع للتفاسد في جزئياته ، كهذه العناصر ، ما ركب منه متفاسد في كليته ، كجميع الحرث والنسل وما أشبه ذلك من المعادن والأملاح والكباريت والشبوب وما كان كذلك ؛ فإنها تفسد وتنحل إلى العناصر الأربعة .

فقد تبين ، إذن ، أن الفلك غير محتمل لصفة واحد من العناصر في الكيفية والسرعة والإبطاء والخفة والثقيل .

فإذن بين أنه ليس بخفيف ولا ثقيل ، ولا حار ولا بارد ، ولا رطب ولا يابس . فهذا ، كان الله لك كافياً في جميع أمورك ، فيما سألت كافياً ، والحمد لله كثيراً كفاء<sup>(٧)</sup> نعمه على جميع خلقه وبحسب ما هو مستحق بجلالة<sup>(٨)</sup> ربوبيته .

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على محمد وآله أجمعين

(١) يشعر الإنسان كأنما سقط من النصف الأصلي شيء .

(٢) الضمير هنا يعود على المركب .

(٣) في الأصل : يتناها .

(٤) في الأصل : أخفا .

(٥) هذه القراءة اجتهادية ، ولعله يقصد أن يقول : أخفى انزلاقاً بالإنسان في الخطأ .

(٦) هكذا في الأصل ، وهو جائز .

(٧) كفاء الشيء ما هو كفاء له .

(٨) في الأصل يمكن قراءتها : لجلالة ، والوجهان جائزان بحسب ما تكون كلمة مستحق اسم فاعل أو اسم مفعول .

## رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم

في

أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل<sup>(١)</sup>

على أساس مقدمات هي :

(١) أن الجرم الأقصى يدور حول مركزه ، وهو ما يعبر عنه الكندي بأنه يتحرك على الوسط ،

(٢) وأنه لا يمكن أن يكون ثم جرم لانهاية له ،

(٣) وأنه لا يوجد خارج العالم ، لا خلاً ولا ملاء ،

يريد الكندي أن يثبت أن الجسم المضلع ، ذا القواعد والزوايا ، أعنى غير الكرية ، لا يمكن أن يدور حول مركزه ، أي أن يكون متحركاً على الوسط . وبما أن الجرم الذي يدور حول مركزه لا بد أن يكون كرية الشكل ، فالجرم الأقصى كرية الشكل .

ويثبت فيلسوفنا باستعمال الرسم الرياضي أن نهاية الجرم الأقصى لا بد أن تكون كرية ، وذلك استناداً إلى أنه لو كان جرم الكل ذا قواعد ، مع دورانه حول مركزه لاقتضى ذلك أن طرف زاوية من زواياه يسير في دورانه إلى موضع وراء الموضع الذي يمتد إليه سطحه . وإذن فلا بد أن يكون وراء جرم الكل مكان ، فيه موضع معروف يصل إليه بعض أجزاء جرم العالم ثم يزول عنه ويمجاوزه . ولما كان من المفروض المسلم به أنه لا يوجد خارج الكل لا خلاً ولا ملاء ، فلا بد أن يكون جرم الكل مستديراً .

ثم يثبت الكندي أيضاً أن جرم الكل كرية الشكل بدليل يعتمد على أساس الدليل السابق وينبني عليه عملياً .

ثم تنتهي الرسالة بإثبات أن الأرض في داخل الفلك كرية الشكل على مركز الكل وكذلك الماء حول الأرض .

(١) ذكر هذه الرسالة للكندي الففطى ( ص ٢٤٢ ) بعنوان : رسالة « في أن العناصر الأولى والجرم الأقصى كرية » وذكرها ابن النديم ( ص ٢٥٦ ) وابن أبي أصيبعة ( ج ١ ص ٢١٠ ) بعنوان : ( رسالة في الإبانة عن أنه ليس شيء من العناصر الأولى والجرم الأقصى غير كرية ) ، وعم جميعاً يذكرون له رسالة بعنوان : « رسالة في أن العالم وكل فيه كرية الشكل » .

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وما توفيقى إلا بالله

رسالة الكندى إلى أحمد بن المعتصم

في

أن العناصر والجرم الأقصى <sup>(١)</sup> كرية الشكل

أطال الله بقاءك ، يا ابن <sup>(٢)</sup> الهداة الأعلام ، والأئمة الحكماء ، مغرس <sup>(٣)</sup> الدين ، وشرف العالمين ، وخيرة الله من الخلق أجمعين ! وأدام الله إعزازك بطاعته ، وتحصينك بصنعه ، وتسديدك بتوفيقه ، ووقاك السيئات ، وأسعدك إلى المات وبعد المات ! فهمت ، أفهمك الله جميع الخيرات ، ويترك لعمل الصالحات ! ما سألت إيضاحه ، باختصار في القول ، من أن أجرام العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل ، بالقول الطبيعي ؛ ليكون ذلك كالنذكرة لما قلنا في ذلك في مواضعه الخاصة ، ونحفظ <sup>(٤)</sup> عليك مؤونة النظر في الكثير من القول ؛ فرسمت من ذلك قدر ما ظننته موافقا لقوة نفسك الفاضلة ، وبراعة فهمك الكاملة ، وبالله التوفيق .

فلنقل الآن : إن كان قد ثبت أن الحركة على الوسط للجرم الأقصى ، [و] أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له ، فإن نهاية <sup>(٥)</sup> الجرم الأقصى المتحرك على وسط [إما أن تكون] <sup>(٦)</sup> أبعاد نهاياته من الوسط بعداً واحداً أو لا تكون كذلك .

(١) في الأصل : الاقصا .

(٢) د د : يابن .

(٣) الكلمة غير منقوطة ، ويمكن أن تكون من فعل آخر .

(٤) في الأصل : مخفف .

(٥) ربما كانت كلمة : نهاية ، هذه ، زائدة .

(٦) زدنا ما بين القوسين لإكمال النص أو للإيضاح .

فإن كان كذلك ، فإن جرم الكل كرى اضطراراً .

وإن كان ليس أبعاد نهاياته من وسط الكل بعداً واحداً ، فقد يمكن أن يكون فيه كرة ذات <sup>(١)</sup> نهاية ، بعد نهايتها <sup>(٢)</sup> من وسط الكل بعداً واحداً <sup>(٣)</sup> . فإن كان قد ثبت أنه ليس خارجاً <sup>(٤)</sup> من جرم الكل خلافاً ولا ملأ ، أعنى جسماً أو فراغاً <sup>(٥)</sup> ، فليس يمكن الجرم الأقصى أن يتحرك على وسط الكل ، وهو ذو قواعد وزوايا ؛ فإن الجرم الذى ليس بكري ذو قواعد وزوايا ، اضطراراً .

برهان ذلك أن ذلك لا يمكن ؛ فإن كان يمكن ، فليكن <sup>(٦)</sup> ذو قواعد وزوايا ، كشكل ا ب ج د ه ، ووسط <sup>(٧)</sup> الكل علامة و ، ونصل و بزوايا ا ، ونخرج خطا يكون عموداً على قاعدة ا ب ، وهو خط و ح مساويا خط ا و ، فهو يقطع خط ا ب على زاوية قائمة ؛ ونعلم <sup>(٨)</sup> حيث قطع خط ا ب علامة ز . ف ا ز وزاوية قائمة ، ف ا و قطر [ا] <sup>(٩)</sup> ز و ، ف ا و أطول من وز . وليتحرك ، إن أمكن ذلك ، جرم ا ب ج د ه على و ، التى هى وسط الكل ، ولا فراغ خارجاً <sup>(١٠)</sup> من جرم ا ب ج د ه ، ولا جسم ، حتى تنتهى علامة ا إلى موضع علامة ح ؛ وقد كان لا فراغ ولا ملأ في مسافة ز ح ؛ وقد نكتب <sup>(١١)</sup> فيها نقطة ا . فقد كانت فارغة إذن <sup>(١٢)</sup> ، وزال عنها جسم ، صار في مكان زاوية ب ا <sup>(١٣)</sup> ، فقد كانت مسافة <sup>(١٤)</sup> ز ح إما خلاء وإما ملأ ؛ وقد فرض أنه ليس خارجاً <sup>(١٥)</sup> من علامة ز خلافاً ولا ملأ ؛ فهذا خلف لا يمكن ،

(١) في الأصل : دون نهاية — وهو مناقض لأصل أساسى عند الكندى ، هذا إلى أنه لا يتفق مع استدلاله هنا .

(٢) في الأصل : نهاياته . (٣) في الأصل : بعداً واحداً .

(٤) د د : خارج . (٥) في الأصل : جسم أو فراغ .

(٦) فعل الكينونة هنا فعل تام .

(٧) في الأصل : وشكل ، وهو غير متفق مع المعنى ، وقد صححنا بحسب النص الآتى .

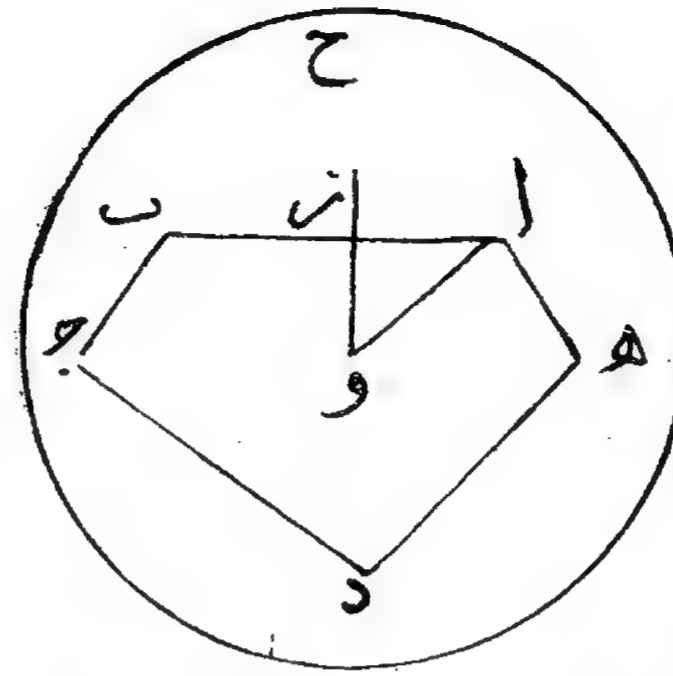
(٨) هكذا الأصل ، ولعلها تحريف عن : نعمل .

(٩) زيادة ليست في الأصل ، ومضى للإيضاح . (١٠) في الأصل : خارج .

(١١) هذه الكلمة غير واضحة تماماً في الأصل ، وغير منقوطة . (١٢) في الأصل : إذا .

(١٣) هكذا الأصل ، والمعنى مفهوم ، وهو أن نقطة ا تجاوزت نقطة ح .

(١٤) في الأصل : مساويه . (١٥) في الأصل : خارج .



فليس يمكن جرم ا ب ج د هـ أن يتحرك على وسط  
الكل الذي هو علامة و ، إذ هو ذو قواعد وزوايا ؛  
فنهاية الجرم الأقصى إذن ، إذ هو متحرك على وسط  
الكل ، سطح كرى .

والأشياء ، التي تتحرك إلى الوسط بطباعها ،  
أعنى الأرض والماء ، إذ منها ما يسبق إلى الوسط

ومنها ما يتلوه ، فهي إذن بطباعها تسلك إلى الوسط وتقف عند أقرب المواضع من الوسط التي  
يمكنها أن تصير إليها ؛ فليس يقف شيء منها ، بينه وبين الوسط فراغ من أرض أو ماء ،  
حتى ينتهي إلى الوسط أو ما سبقه إلى الوسط ؛ فإن هذين الجرمين محيطان<sup>(١)</sup> بالوسط  
إحاطة كرية ؛ فإذا<sup>(٢)</sup> لا فراغ ، فإن ما بينهما وبين الجرم الأقصى كرى ؛ فإذا كل ما بين  
الكرى من باطنه وبين كرى آخر من ظاهره ، وهما على مركز واحد ، كرى اضطراراً ، فإن  
المتحرك<sup>(٣)</sup> ، كما ذكرنا ، كرى النهاية ، وأيضا كرى الداخل ؛ لأنه إن تحرك في داخله  
ذو زوايا امتزج واختلط ، إن كان ستيلاً يمكنه الاختلاط ؛ وإن كان غير ستيال ، أعنى  
منحصرأ في<sup>(٤)</sup> ذاته ، [ ف ] إما أن يقف الجرم الأقصى ، فلا يتحرك ؛ وإما أن يتحرك  
منه ما لم يكن فيما بين زوايا الجرم الذي في باطنه ، ويكون المتحرك حركة مستديرة منه كرى  
الباطن ، وبعد سطح كرتيه من وسط الكل كبعد<sup>(٥)</sup> الزوايا التي لباطنه من وسط الكل .

فإذن جرم الكل كرى اضطراراً ، وذلك ما أردنا أن نبين .

ولنقل إن الذي طباعه أن يتحرك إلى وسط الكل ، لا يخلو من أن يكون أبدع في  
الموضع الذي خاصته أن يقف فيه ، أو إنما أبدع مُنبثاً في الكل ، فذهب إلى الوسط

(١) في الأصل : محيطين . (٢) في الأصل : فإذا .

(٣) في الأصل : المحرك . (٤) في الأصل : من .

(٥) في الأصل : يبعد ، والمعنى غير ظاهر ، إلا إذا فرضنا أن ذا الزوايا الذي داخل الفلك تبلغ زواياه

باطن سطح الفلك .

بجميع أجزائه ، يُقبل<sup>(١)</sup> من الكل إلى الوسط ، وأسبقتها يقف في الوسط ، وما قرب من  
الوسط من كل جهة ، ثم الذي يليه أبداً كذلك ، حتى تصير جميعاً في الوسط وما يلي  
الوسط ، فتكون أبعاد المختلفة منها من الوسط بعداً واحداً ؛ وإما أن يكون أبدع مجتمع  
الأجزاء في موضع واحد ، أو مواضع عدة خارجة عن الوسط ؛ فإن كانت في مواضع عدة ،  
أقبلت من كل جهة إلى الوسط ؛ فإن زحمت<sup>(٢)</sup> عليه بقواها في الذهاب إليه ، وعصر  
عضها بعضاً ، وتلاقت ، وصارت في مواضع ما كان بينها من جسم الهواء ، فصارت محيطة  
بالوسط ، فإن بقي منها شيء بعده من الوسط أكبر من بعد غيره ، وكان له سبيل إلى  
الوسط أقرب<sup>(٣)</sup> من سلوكه على خط مستقيم على ما تحته من الأرض ، انفصل وسلك في  
السبيل الأقرب إلى الوسط ؛ وكذلك إن اندفع من موضع واحد من العالم خارج عن الوسط .

مثال ذلك أنا نفرض الجسم الأقصى دائرة ا ب ج ، ووسط الكل علامة د ، والجرم  
السالك إلى الوسط جرم هـ ز و ؛ فأقول إن كل جزء من جرم هـ ز و يسلك<sup>(٤)</sup> إلى الوسط  
من موضعه ، فهي تسلك على خط هـ ز د ، وز على خط ز د ، وا على خط و د<sup>(٥)</sup> ؛  
فهي إذن تحيط بعلامة د ، وكل أجزاء هـ ز ، وكذلك يسلك إلى علامة د فيحيط بعلامة د ،  
لا يمكن غير ذلك ؛ فإن أمكن ، وسلك الجرم بكليته ، فانتهدت ز إلى علامة د ؛ والجرم  
متصل كهيئته ، فإن ز إن صارت إلى علامة د ، صارت و على علامة ح ، وهي على علامة ط ؛  
فإذن ليس جزء من أجزاء جرم هـ ز تصير إلى علامة د التي هي الوسط إلا جزء ز فقط ،

(١) الكلمة غير منقوطة في الأصل ، فنقطتها مستعينا ببقية الكلام .

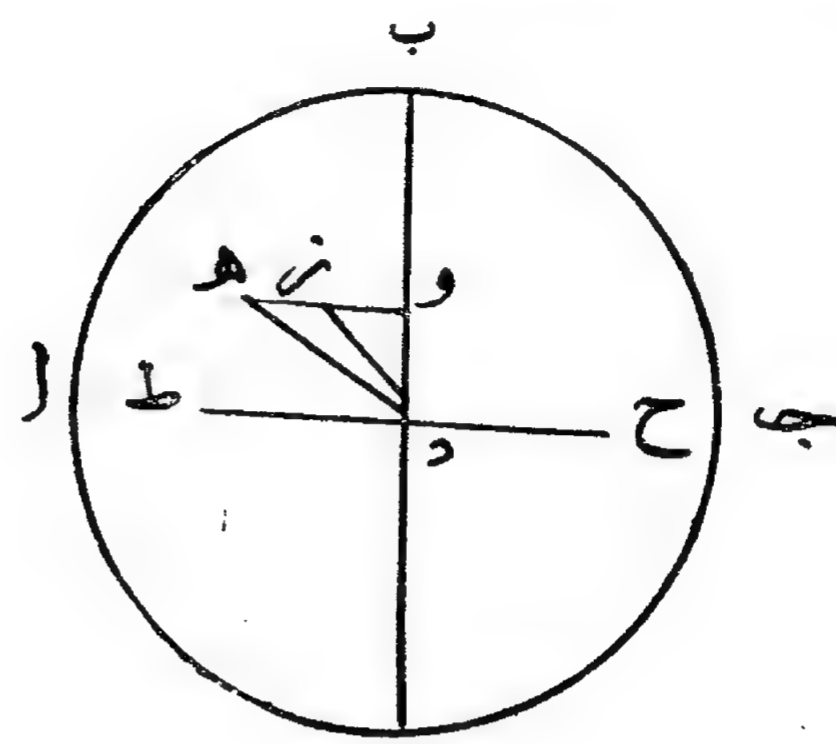
(٢) في الأصل : دحمت . ويجوز أن تكون : زحمت ، أو أن تكون قد سقطت من ازدحمت  
الألف والزاي .

(٣) لعل المقصود هنا ليس هو القرب الرياضي ، لأنه لا أقرب بين النقطتين من الخط المستقيم ، بل  
المقصود هو السهولة أو الإمكان .

(٤) في الأصل : سلك .

(٥) هذه العبارة كما في الأصل تماماً ، ويظهر أنه قد سقط شيء بعد كلمة تسلك ؛ وبرغم أن الحروف  
المذكورة في نص الرسالة لا تطابق الرسم أحياناً تمام المطابقة ، فإن مقصود الكندي واضح عند التأمل .  
والمقصود هو أن هـ تسلك على خط هـ د ، وأن ز تسلك على خط ز د ، وكذلك و تسلك على خط و د .

لأن ز إذا وقتت عند د وقتت الباقية خارجاً<sup>(١)</sup> عن الذي فرض أن أجزاء جرم ه ز و



كلها تسلك إلى د؛ وهذا خلف لا يمكن؛  
فإذن ليس يسلك جرم ه ز وإلى د، وهو  
متصل، بل وهو متباين<sup>(٢)</sup> الأبعاد،  
وكل واحد منها يسلك إلى د، وكل واحد  
منها يقف في د، وحول د، على قدر سبقها  
وتخلفها.

فالأرض اضطراباً تكون كرية على  
وسط الكل، وذلك ما أردنا أن نبين.

وإذ ذلك كذلك فلنبين أن سطح الماء كرى أيضاً، وإن كان على سطح من الأرض،  
وهو غير كرى.

مثال ذلك أن نفرض [أن]<sup>(٣)</sup> السطح الممياً من الأرض غير كرى خط ا ب، ووسط  
الكل علامة د، والعلامة التي تفصل علامة ا ب بنصفين علامة ه، ونخرج منها خطاً إلى  
د؛ وقوس ا ج ب مركزه الأرض، ونصل ا ج ب ب د؛ وليكن ا ب ج د في سطح واحد<sup>(٤)</sup>،  
ونقسم د ه إلى ج، فخطوط ا د<sup>(٥)</sup>، ب د، ج د متساوية، لأنها من مركز د إلى محيط  
ا ج ب، و د ه بعض ج د، و ج د مساو لكل واحد من خطي ا د، ب د؛ وه د أصغر من  
كل واحد من خطي ا د، ب د؛ وه د عمود؛ والماء بطبعه يسيل إلى المركز، فإن حُجب  
عن المركز، أعنى عن مركز الكل، فإلى أقرب المواضع إلى مركز الكل؛ فإذا الماء،

(١) في الأصل: خارج.

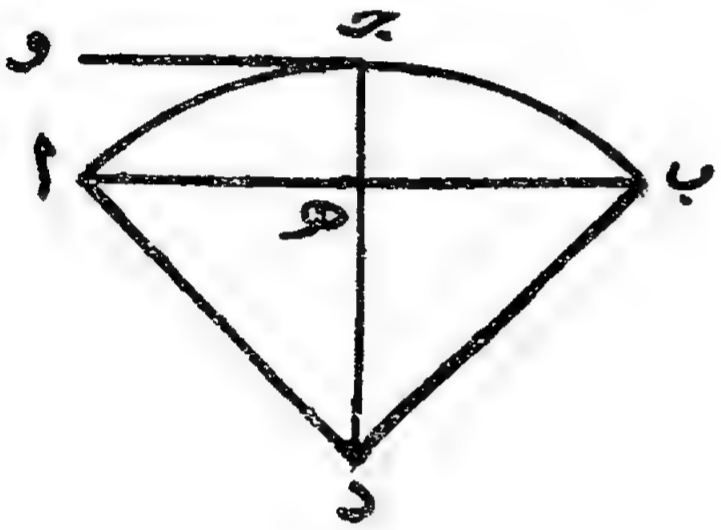
(٢) رسم الكلمة هو مباين، ويمكن أن تقرأ: مباين أو نحو ذلك؛ والأغلب أنها: متباين. بمعنى  
متفرق، متباعد.

(٣) في الأصل: بياض، لعله لكلمة قصيرة مطبوسة مثل: في، أن.

(٤) هكذا الأصل، ويظهر أن كلاماً سقط أو أن في النص خطأ — لكن المعنى مفهوم.

(٥) في الأصل: ا ب، وهو لا يتفق مع المعنى.

إن سال من علامة ا على سطح ا ب، سال على علامة ه، لأنها أقرب إلى د من ا ومن ب؛  
وكذلك إن سال من ب وقف عندها، وكذلك إن سال دائماً إلى جهة ه، حتى ينتهي إلى  
علامة ج، يصير بعده من د كبعد ا من د، وب من د، فلا يسيل إذا صار إلى المواضع التي  
بعدها من ج بعده واحد<sup>(١)</sup> إلى جهة من الجهات لم يقف سطح ظاهره مع قوس ا ج ب —  
لا يمكن غير ذلك؛ فإن سال إلى غير ذلك الموضع الأبعد من د، التي هي وسط الكل<sup>(٢)</sup>،  
فإنه إن سال من ج أو ا أو ب، فإنه يسيل إلى موضع أبعد من ذلك الموضع الذي سال منه



من د؛ فإذاً إنما يتباعد بحركته الطبيعية من  
وسط الكل. وقد قيل إن الماء بطباعه  
يتحرك إلى وسط الكل، وفرض ذلك، فهذا  
خلف لا يمكن، فإذاً ليس يمكن أن يكون  
سطح الماء غير كرى، وذلك ما أردنا  
أن نبين<sup>(٣)</sup>.

فقد تبين<sup>(٤)</sup> من جهة الطبيعة أن سطح الماء كرى، وأيضاً أن جميع العناصر والجرم  
الأقصى كرية.

ويمكن أن نبين أن جرم الكل كرى، من الصناعة الرياضية؛ فلنكمل الآن هذا  
الفن، بتأييد ذي القدرة التامة وعزته.

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين، وصلواته على رسوله محمد وآله أجمعين.

(١) في الأصل: بعداً واحداً.

(٢) في الأصل: الوسط الكل.

(٣) النص المتقدم كله مضطرب، وربما كان ناقصاً، وهذا هو المانع لنا من تكلف إصلاحه —  
والمعنى العام مفهوم.

(٤) في الأصل: يتبين.

ما بلغت فكرتي ورأيت من إشاراتهم الخفية الأسرار المدفونة في أضعاف أقاويلهم العميقة الأغوار ؛ ولم آل نصحا في إيضاح ذلك بأبسط قول جهداً ، وبواب خيرات توفيقنا لكل محمود [ في ] <sup>(١)</sup> الدين .

وأما بعد ذلك فقد أظن أن العزل التي أضيف لها كل واحد من المجسمات الخمسة الواقعة في الكرة — التي كل واحد منها ذو قواعد متشابهة الأضلاع ، التي هي ذو الأربع قواعد المثلثات المنسوب إلى النار ، وذو الست قواعد المربعات المنسوب إلى الأرض ، وذو الثمان قواعد المثلثات المنسوب إلى الهواء ، وذو الأثنى <sup>(٢)</sup> عشرة قاعدة الخمسات المنسوب إلى الفلك ، وذو العشرين قاعدة المثلثات المنسوب إلى الماء — إلى العناصر الأربعة والفلك ، ما أنا واصف . أما أول ذلك فلأنها خمسة فقط ، لا أكثر ولا أقل ، كعدة الأسطوانات الأربعة المتضادة والطبيعة الخامسة الخارجة عن المتضادات ، وإذ ثلاثة منها مُحاطة بمثلثات ، وواحد بمربعات وواحد بمخمسات ، وأحدها ذو أربع مثلثات وستة أضلاع ، وأحدها ذو ثمان مثلثات واثني <sup>(٣)</sup> عشر ضلعاً ، ، وأحدها ذو عشرين قاعدة مثلثة وثلاثين ضلعاً ، وأحدها ذو ست مربعات واثني <sup>(٤)</sup> عشر ضلعاً ، وأحدها ذو اثنتي <sup>(٥)</sup> عشرة خمسة وثلاثين ضلعاً أيضاً . وعدة سطوح كل واحد منها أزواج أيضاً . فأما أشكال قواعد كل واحد منها فردية إلا واحداً <sup>(٦)</sup> ، فإنه زوجي ، أعني أنها جميعاً من خمسات ومثلثات وهي فردية ؛ فأما واحد منها فن مربعات ، فهو زوجي ؛ والفرد من العدد ينسب إلى التذكير ، لأنه لا يقبل التنصيف ، فهو لا يقبل الانفعال ؛ والزوج من العدد ينسب إلى التأنيث ، لأنه يقبل التنصيف ، فهو يقبل الانفعال . فلأن ذا <sup>(٧)</sup> الست قواعد المربعة زوجي من بينها ، ينسب إلى النهاية في التأنيث ومخالفة

كلها ؛ ولأن التأنيث تحت التذكير ، والأرض تحت الكل ، ينسب هذا الشكل إلى الأرض ؛ وأيضا لأنه ذو ست قواعد ، والستة عدد تام ثابت غير متحرك إلى زيادة ولا نقص ، والباقية ، أعني ذو الأربع وذا <sup>(٨)</sup> الثمان وذا <sup>(٩)</sup> الاثنى عشرة وذا <sup>(١٠)</sup> العشرين ،

(١) زيادة ليست في الأصل . (٢) في الأصل : اثنا عشر .

(٣) ( ٥ ، ٤ ، ٣ ) في الأصل : اثنا عشر . (٤) في الأصل : واحد ( ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ) في الأصل : ذا .

## بسم الله الرحمن الرحيم

ولا حول ولا قوة إلا بالله

### رسالة الكندي

في

السبب الذي [ له ] نَسَبَتُ القدماء الأشكال الخمسة إلى الأسطوانات <sup>(١)</sup>

صانك الله أيها الأخ المحمود بتوفيقه من كل ريب ا ووفقك لسبيل النجاة من حبائل الشبهة المردية وظلمات الجهل الخزية ! ووهب لك علماً يقودك إلى ما يُقَرَّبُ منه من عمل ، ويسعدك به إلى نهاية الأجل !

فهمت الذي سألت من إعلامك ما العلة التي قادت القدماء من الفلاسفة إلى إضافة الأشكال الخمسة إلى العناصر الأربعة وإلى الفلك ، وأنى إضافة <sup>(٢)</sup> .

فرايتُ تكلف <sup>(٣)</sup> إعلامك ذلك بعض الأعمال المربحة في تجارة من كانت سوقه إيجاد <sup>(٤)</sup> وحدانية الله ، جل وعز ، وأنه ذو القوة المبدعة الكل ، والقابض الكل ، والأحكم الفعل . وإن من سنة أفضل أهل كل تجارة ألا يفلوا عن مَرَجٍ في تجارتهم من أين سنع وصح .

فأسرعتُ إلى إرادتك من ذلك ، مُرتَقِباً في <sup>(٥)</sup> أرباحها الباقية وثمارها الزاكية بقدر

(١) يذكر ابن النديم (ص ٢٥٧) للكندي رسالة « فيما نسب القدماء كل واحد من المجسمات الخمس إلى العناصر » ، أما عند القفطي وابن أبي أصيبعة فلا نجد اسم هذه الرسالة ، وهذا لا يظن في أنها للكندي . وفي هذه الرسالة مواضع مضطربة وناقصة بلاشك ، مما يجعل الفهم التفصيلي عسيراً . ولم نسرف في إصلاح النص ، لأن المعنى العام واضح . ومما يمين على فهم الرسالة وإصلاحها مراجعة محاور طيماوس لأفلاطون . ودراستهما دراسة مقارنة بحث هام قائم بذاته . (٢) بعد هذه الكلمة يابض في الأصل .

(٣) بعد هذه الكلمة كلمة : ذلك ، مضروب عليها .

(٤) يعني الوصول إلى علم وحدانية الله أو إثباتها .

(٥) هكذا في النص ، ولعلها : من .

بعضها عدد ناقص وبعضها زائد ، وكلها متحرك عن التمام إلى الزيادة والنقص ، غير ثابت على عدته ، نسب ذو الست قواعد إلى الأرض ، التي هي العنصر الثابت من بين باقي العناصر المركبة تحت الكل ، ليمتدح عليه الكل . ولأن الستة حاصرة أجزائها ، والباقية غير حاصرة أجزائها ، أضيفت الستة إلى الأرض المنحصرة ، والباقية إلى السائلة .

ولأن الاثنى عشر من الستة في نسبة الذي بالكل ، والذي بالكل أعظم الأبعاد التأليفية ، ولأن هذه النسبة هي في ذى الأضلاع الأول الأبسط ، نسب ذو العشرين<sup>(١)</sup> إلى الطرف الأبعد من الأرض ، أعني السماء ، التي هي والأرض واحدة ، إذ هما نهايات الكل ، ونهايات الذي بالكل أشد نهايات الأبعاد التأليفية تباعداً بالمكان ، وهما واحدة بالقوة وذاتهما<sup>(٢)</sup> .

[ و ] لأن المنحصرة كلها محاطة بالقواعد الفردية — وذو الاثنى عشر قاعدة وحده ، فإنه محصور بمخمسات — أضيفت الأشكال الثلاثة المحاطة بالمثلثات ، إذ هي محاطة بشكل واحد ، إلى الثلاثة العناصر التي هي في حركة واحدة ، أعني حركة الاستقامة ، أعني النار والهواء والماء ، وأضيف ذو الاثنى عشر قاعدة المحاط بالمخمسات المخالف للمثلثات إلى السماء المخالفة<sup>(٣)</sup> بالحركة للعناصر الثلاثة المنحصرة .

وأيضاً لأنه ليس يقع على الكرة شكل ذو أضلاع متساوية متساوي<sup>(٤)</sup> الزوايا ينقسم بالمثلثات التي هي ركن لكل شكل ذي أضلاع ، ويكون كل ضلع من أضلاعه قاعدة لمثلث متساوي الأضلاع والزوايا ، إلا الخمس — فإنه ينقسم بخمس مثلثات متساويات الأضلاع والزوايا ، كالذي هو موجود في ذي العشرين قاعدة ، فإن كل خمس مثلثات منه خمس متساوي الأضلاع والزوايا — أضيف ذو الاثنى عشر قاعدة إلى الجرم المتحرك الحركة الكرية . وأيضاً لأن ذا<sup>(٥)</sup> الاثنى عشر قاعدة الخمسة مساوٍ عدة القواعد للبروج الاثنى عشر المفروضة للفلك ، وكل قاعدة منها تنقسم بخمس مثلثات مساوية العدد للخمس حدود المفروضة لكل برج ، وأن أضلاع ذي الاثنى عشر قاعدة ثلاثون<sup>(٦)</sup> منها مساوية<sup>(٧)</sup> لأقسام الجزء من

(١) هكذا الأصل . والصواب : ذو الاثنى عشر .  
(٢) هكذا الأصل ، ولا أفهم المقصود . راجع الاستدراكات . (٣) في الأصل : المحاطة .  
(٤) في الأصل : ذى . (٥) في الأصل : ثلاثين . (٦) في الأصل : متساوية .

الاثنى عشر من الفلك المفروضة المسماة درجا ، وأعداد المثلثات التي تنقسم إليها خمساته ستون<sup>(١)</sup> مساوية للتسديس ، وأضلاع هذه الستين مثلثة تسعون<sup>(٢)</sup> ضلعا مساوية للتربيع ، وهذان الشكلان<sup>(٣)</sup> ركن لأشكال مقاطر<sup>(٤)</sup> الفلك المفروضة الباقية ، أعني التسديس والتربيع ، لأن من أضعاف التسديس يكون التثليث ، ومن أضعاف التربيع تكون المقابلة ، أضيف ذو الاثنى عشر قاعدة إلى جرم الفلك .

فأما الفردية الثلاثة المنسوبة إلى العناصر الثلاثة الباقية ، فإن ألقها قواعد ، أعني الأربع قواعد المثلثة ، وإذ هو أحدّها ، لأنه أحدّها زوايا ، فإنه نسب إلى النار ، إذ هي أحدّ العناصر الثلاثة وألقها ؛ وأضيف ذو الثمان قواعد ، وهو يليه في عدد القواعد وحدة الزوايا ، إلى الهواء ، الذي يلي النار في اللطافة والحدة ؛ وأضيف ذو العشرين قاعدة ، إذ هو يلي ذا<sup>(٥)</sup> الثمان قواعد في عدة القواعد وعدة<sup>(٦)</sup> الزوايا ، إلى الماء الذي يلي الهواء في اللطافة والحدة .

وأيضاً لأن ذا<sup>(٧)</sup> العشرين قاعدة هو الطرف الأبعد من هذه الثلاثة الفردية من ذى الأربع قواعد ، نسب هذان الشكلان<sup>(٨)</sup> إلى العنصرين المتضادين من هذه الثلاثة الفردية ، لأن المتضادة هي الأطراف المتباعدة جداً . ولأن الأكثر تركيباً هو الأغلب الأثقل ، أضيف المركب من قواعد كثيرة إلى أغلظ العنصرين وأثقلهما ، أعني الماء ، والمركب من قواعد أقل ، إلى أطف العنصرين وأخفهما ، أعني النار ؛ فأما المتوسط بين كثرة القواعد وقلتها ، فأضيف إلى المتوسط بين العنصرين المتضادين في اللطافة والغلظ والخفة والثقيل ، أعني الهواء . وأيضاً لأن التذكير محتوي<sup>(٩)</sup> من الكيفيات الفاعلة على الحرارة ومن الكيفيات المنفصلة

(١) في الأصل : ستين : (٢) في الأصل : وهذين الشكلين .

(٣) : : : تسعين .

(٤) هكذا الأصل : راجع الاستدراكات في آخر الكتاب .

(٥) في الأصل : ذى . (٦) لعلها : حدة .

(٧) في الأصل : ذى . (٨) في الأصل : نسباً هذين الشكلين .

(٩) في الأصل : محتوي .

على اليبس ، وأن الفاعلة أقوى من المنفلة ، والنار محتوية على الحرارة واليبس ، فالهواء يشركها في الحرارة التي هي كفيتهما الفاعلة ، والفاعلة أقوى وأعلى من المنفلة ، لأن المنفلة موضوعة للفاعلة كالمهيولى ، والفاعلة لها كالصورة ، والأرض تشركها في اليبس الذي هو كفيتهما المنفلة ، والمنفلة أسفل وأضعف من الفاعلة ، وأضلاع ذى الثمان قواعد الاثنى عشر عند أضلاع ذى الأربع قواعد الأربع أيضا في نسبة الذى بالكل ، وأضلاع ذى الست قواعد الاثنى عشر عند أضلاع ذى الأربع قواعد الستة في نسبة الذى بالكل أيضا ، إلا أن نسبة قواعد ذى الست قواعد الست إلى قواعد ذى الأربع قواعد الأربع ليست في نسبة الذى بالكل ، بل في نسبة الذى بالخمسة (١) ، وهي أبعد في النسبة من نسبة الذى بالكل ، فأضيف ذو القواعد الأربع إلى النار ، إذ فيه نسبة إلى ذى الثمان قواعد من جهتين في أقوى نسب التأليف ، ونسبة [إلى] (١) ذى الست قواعد من جهة واحدة في أقوى نسب التأليف أيضا ، ونسبة ثابتة ، هي الوسطى من نسب التأليف الأولى في القوة (٢) ؛ وأضيف ذو الثمان قواعد إلى العنصر المشترك للنار بالكيفية الفاعلة الأقوى ، وأضيف ذو الست قواعد إلى العنصر المشترك للنار بالكيفية المنفلة الأضعف .

وأما ذو العشرين قاعدة فإن نسبة قواعد إلى قواعد ذى الأربع قواعد في نسبة الخمسة أضعاف ؛ وليست هذه النسبة في شيء من نسب التأليف ، وكذلك أضلاعه الثلاثون (٣) إلى أضلاع ذى الأربع قواعد الست في نسبة الخمسة أضعاف أيضا ، فأضيف ذو العشرين قاعدة إلى العنصر المبين للنار في كفيئتيه جميعا .

وأيضاً إن لدى الأربع قواعد وذى الثمان قواعد أعدادها متحركة غير تامة ولا ثابتة ، كما قدمنا في عدد النسبة التامة الثابتة ؛ وكلاهما متحركان (٢) إلى النقص (٣) ، لأن أجزاء الأربعة نصف وربع ، وجملة ثلاثة أقل من الأربعة ، وكذلك أجزاء الثمانية ناقصة ، فهما جميعاً مشتركان (٥) في الحركة إلى النقص ، [ ف ] أضيف إلى العنصرين السائلين المتحركين المشتركين في حركة في جهة واحدة ، أعنى النار والهواء ،

(١) زيادة ليست في الأصل .

(٢) الأصل غير منقوط ، ويجوز أنه قد سقط منه شيء .

(٣) في الأصل : العنصر .

(٤ ، ٥) في الأصل : متحركين ، مشتركين .

وأضيف منهما ذو الأربعة قواعد ، لأنه أشدها حركة في النقص ، إذ أجزاءه أبعد في النسبة منه من أجزاء ذى الثمانية قواعد من الثمانية (٤) ، إلى النار ، وذو الثمان قواعد ، لإبطاء حركته في النقص ، إلى الهواء الأبطأ حركة ؛ وأضيف ذو العشرين قاعدة المخالف بالحركة لحركة ذى الأربع قواعد وذى الثمان قواعد — إذ حركة ذينك بالنقص ، وحركة هذا بالزيادة ، لأن أجزاء العشرين زائدة على العشرين مثل عشر العشرين (٤) — إلى العنصر السائل الثالث المتحرك خلاف حركة النار والهواء ، إذ حركتهما من الوسط وحركته إلى الوسط .

وأما الشكل المحصور باثنتي عشرة قاعدة ، فلأن عدة قواعد في العدد الزائد مثل ثلثها ، ونسبة زيادتها عليه أعظم نسب المتحركة الزائدة والناقصة ، فأضيف (١) ذو الاثنى عشر قاعدة إلى الفلك ، لأن حركته إلى الزيادة أسرع من جميع الحركات التي وصفنا ، وحركة الفلك أسرع من حركات العناصر . وأيضاً لأن السماء محل الروحانيين ذوى (٢) العقول العقلية النقية غير المشوبة ، وذوى الثبات على طباعهم ، لا غيرهم مما خلق الله ؛ والأرض مولدة كل حرث ونسل ، أعنى عليها مستقر كل حرث ونسل ، وبها كونه .

فكل واحد من العناصر والسماء ، فهو ذو هيولى وصورة وما به تكون الحركة المكانية غير المختلفة ؛ وفي الأرض خاصة بأنه يكون النموذج الثلاثي (٤) ، وفي السماء ثبات الحال والفعل العقلي مع (٣) ؛ فالأرض ذات ترييع في معانيها ، والسماء ذات تخميس في معانيها ؛ وكانت أوائل الأشكال ذوات الأضلاع كلها المثلثات ، لأن كل ذى أضلاع مثلث أو منقسم إلى مثلث ، والمثلث ليس ينفصل إلى غيره (٤) ، أوائل المحسوسات لكنها (٥) ، كما ذكرنا ، الهيولى والصورة وما به تكون الحركة ، أضيف الأرضى إلى (٥) الأربعة ، أعنى الهيولى والصورة وما به تكون الحركة المكانية غير المختلفة والتولد ، إلى المحاطة بمربعات ؛ والنار والهواء والماء ذوات الثلاثة ، أعنى الهيولى والصورة وما به تكون الحركة المكانية غير المختلفة ، إلى المحاط بمثلثات ؛ والسماء ذات الخمسة ، أعنى الهيولى والصورة

(١) في الأصل : وأضيف (٢) في الأصل : ذى (٣) يباين في الأصل .

(٤) الانتقال إلى ما يلي صعب ، فلا بد أنه قد سقط من النص شيء .

(٥) الكلمة غير واضحة في الأصل : لكنها ، كلها — يلي ، إلى ، على .

ومابه تكون الحركة السكانية غير المختلفة وثبات الحال والفعل العقلي ، إلى الحاط بمخمسات .  
ولأن النار أولها والطفها أضيف إليها أول الأشكال في عدد القواعد وأحدّها والطفها ،  
وأنا أعني ذا الأربع قواعد ؛ وأضيف إلى الذي [يلها] في الترتيب واللطفة ، أعني الهواء ،  
الذي يلي الأربعة قواعد في عدد القواعد وفي لطافة الزوايا وحدتها ، أعني ذا الثمان  
القواعد ، وأضيف إلى آخرها<sup>(١)</sup> في الترتيب واللطفة ، أعني الماء ، أكثرها قواعد وأكثرها  
وأعظمها زوايا ، وأنا أعني ذا العشرين قاعدة .

فأما كثير من القدماء فكانوا يضيفون السماء إلى التخميس ، لأنهم كانوا يرون أن  
كل الذي في السماء من خلق الله ذو حس وعقل ، وليس يعم كل الذين في الأرض العقل  
والحس ، بل الذي يعمها التوليد .

فانظر أيها الأخ المحمود ما الذي رمزت به الطبيعة من هذه الجهة على أن علة الكل  
واحد غير متكرر ، ولا خارج عن ذاته ، ولا مُشبه شيئاً من معلولاته بالأشياء اللطيفة الخفية  
عن الأعين الجسدانية والواضحة للأبصار العقلية .

إذ الشكل الكروي الحاط بسطح واحد غير متكرر ولا خارج عن ذاته علة كون ،  
بل في الأشكال الأول ، أعني المتقاربة<sup>(٢)</sup> الأضلاع والزوايا والقواعد المتشابهة ،  
إذ الاعتدال أول ، لأن الاعتدال طبيعي والخروج عن الاعتدال عرضي غير طبيعي ،  
والطبيعي أقدم من العارض له<sup>(٣)</sup> . وبوجدان الكرة يوجد كل واحد من الباقية ، والكرة  
غير شبيهة بشيء من ذوات السطوح ، لأنها لا [ت] <sup>(٤)</sup> تتكرر ، وتلك متكررة ، والخطوط  
الواقعة على الأشكال ذوات القواعد وترية ، والواقعة على الكرة قوسية فقط ، لا يمكن فيها  
خط وترى<sup>(٥)</sup> ؛ وكيفما<sup>(٦)</sup> فصلت الكرة ببسيط واحد مسطح كانت فصولها المشتركة

(١) في الأصل : أحدها .

(٢) هكذا الأصل ، ولعل المقصود : التي قدرها قدر واحد .

(٣) ، ، ، وفوق العبارة نجد : العارضات له .

(٤) مكان ما بين القوسين المضلعين بياض في الأصل :

(٥) هكذا الأصل تقريبا ، وكلمة : وترى ، شبيهة بكلمة : وترين .

(٦) في الأصل : كيف ما .

دوائر لا غير ؛ فأما ذوات القواعد فكيف فصلت ببسيط واحد مسطح ، كانت فصولها مختلفة  
وذوات أضلاع . والكرة تماس كل شكل على نهاية بعد واحد ، أعني على علامة  
واحدة غير متكررة [ة] <sup>(١)</sup> ؛ فأما ذوات القواعد فتلقى الأشكال على أشياء كثيرة ، إما على  
نهاية خط ، أو على نهاية سطح ، أو على نهاية جرم . والكرة كل الخطوط الفاصلة لها بنصفين  
في قدر واحد غير متكررة ولا مختلفة . وأما ذوات القواعد فليس كل الخطوط التي تفصلها  
بنصفين في قدر واحد ، بل مختلفة متكررة . والكرة كل الزوايا التي تماس بسيطها ، وبوترها  
خط من الفاصلة لها بنصفين ، متساوية معتدلة ، أعني ثابتة غير مختلفة ولا متكررة ؛ فأما ذوات  
القواعد فليس كل زاوية تماس بسيطها ، وبوترها خط من الفاصلة بنصفين ، متساوية  
ولامعتدلة ، بل مختلفة متكررة . وأيضاً فإن الكرة يمكن أن تحرك كل ما كان محيطاً بها  
ومماساً لها ، فأما الأشكال ذوات القواعد فليس يمكن ذلك فيها . والحركة الكرية يمكن  
أن تكون دائمة غير نافذة ، لأنها ليست تتحرك من مكان إلى مكان ، بل في مكان واحد  
غير متكرر ولا مبتدل . فأما الحركات غير الكرية فليست كذلك ؛ فإنها تتحرك من أو إلى<sup>(٢)</sup> ،  
وتستبدل الأمكنة وتكثرها ؛ فليس يمكن أن تكون دائمة ، لأنه لا يمكن أن يكون مكان  
بلا نهاية ، كما بينا في كثير من أقاويلنا [أنه] لا يمكن أن يكون شيء بالفعل لا نهاية له .  
وليس رمزت الطبيعة [وحدها] <sup>(٣)</sup> لوحداية الله ، بل في كل منتهى الهية<sup>(٤)</sup> ، وسما  
في كل ما كان مُعرّى<sup>(٥)</sup> من الهيولى ، كهذه الأشكال التي ذكرنا ؛ فإن علة أشخاص  
كل شكل من المحسوسات التي مع الهيولى شكل واحد ، غير متكرر ، ولا متحرك  
إلى عظم ولا صغر ، ولا قابل عرضاً بته ، كالدوائر المحسوسة ، التي بعضها أعظم من  
بعض ، القابلة بهيولها أعراضاً كثيرة من لون ووضع وحركة وتكون وغير ذلك من

(١) في الأصل : متكرر .

(٢) في الأصل غير واضحة تماماً ، لكن المعنى يقتضي هذا .

(٣) زيادة اجتهدية ، وفي الأصل : بوحداية الله .

(٤) هذه القراءة اجتهدية ، ويجوز أن كلاماً سقط من الأصل ، ويمكن الإصلاح على وجوه كثيرة ،

والمعنى واضح مما يلي . (٥) في الأصل : معرا .

أعراض آخر ، التي علتها وجنسها كلها الدائرة الواحدة ، التي لا هيولى لها ولا أعراض ولا حركة إلى عظم ، ولأن العظم والصغر إنما يكونان بالإضافة ومع امتداد الهيولى وكثرتها وقلتها . وكذلك لكل نوع من الأشكال الباقية شكل واحد غير متحرك ولا متكرر هو علة كونها . وعلة جميع الأشكال شيء واحد هو الصورة ، أغنى الذي به الشيء هو ما هو<sup>(١)</sup> ؛ وكذلك علة المعدودات جميعا الواحد الذي لا يتكرر في ذاته ولا ينفصل . وكذلك جميع المحسوسات ، علة كونها صورها العامة لها ، كالإنسان ، فإنه بالصورة الإنسانية هو ما هو ، والإنسانية وغيرها من الصور الحية بالصورة الحيوانية هي ما هي . وكذلك الحى ولا حى<sup>(٢)</sup> ، علتها الجوهر ، لأنها بالجوهر هي ما هي ، وكذلك كل الأشياء بالهوية هي ما هي .

فكل الأشياء تنتهى في عللها إلى نهاية واحدة ، أغنى علة واحدة لا متكررة . فقد رمزت الطبيعة في جميع الأشياء بأن علة الكل واحد حق لا متكرر بثة من جهة من الجهات ؛ إذ كل موجود ، فيه الوحدة متكرر<sup>(٣)</sup> من جهة غير الجهة التي يوجد منها ، وبعضها أقل تكرراً من بعض ، كما أوضحنا في كتابنا الموسوم بكتاب الفلسفة الأولى ، [ و ] كما نحن ممثلون الآن ؛ فإن الكثرة ، وإن كانت لا تتكرر<sup>(٤)</sup> من جهة سطحها ومن جميع ما ذكرنا ، فهي متكررة من عدد الأشياء التي هي بكل واحد منها متكرر [ة] ، التي عددنا آنفا من جهة أبعادها ؛ فإنها ذات طول وعرض وعمق وذات أجزاء .

فعلة كل وحدة موجوده<sup>(٥)</sup> ، فيها تكثر من جهة من الجهات ، الواحد الذي لا يتكرر بجهة من الجهات ؛ إذ هو<sup>(٦)</sup> موجود علة كل واحد من المتكررات واحد أقل تكرراً منه ،

(١) راجع تعريف الصورة في رسالة في حدود الأشياء ورسومها .

(٢) لعله يقصد الحى واللا حى .

(٣) في الأصل : إذ كل موجود فيه الوجود غير متكرر .

(٤) في الأصل : لا تبصر . (٥) في الأصل : واحدة موجودة .

(٦) لا بد أن تكون كلمة : هو ، زائدة ، أو أن تكون قد سقطت مما يلي تصل الكلام بما قبله .

كما قدمنا في الأشخاص والصورة المتصاعدة إلى الهوية<sup>(١)</sup> ، وأن تكون العلل تنتهى إلى علة واحدة ، إذا العدد منته<sup>(٢)</sup> في نقصه إلى واحد ، لأن كل علة ، إن كانت أقل تكرراً من معلولها ، فهي أقرب إلى الوحدة الحق من معلولها .

فعلة أقل العلل تكثر لا كثرة بثة ؛ فعلة الكل إله واحد ، لا تلحقه الكثرة بجهة من الجهات : ولا مضمحل<sup>(٣)</sup> ، إذ ليس مما يلحقه الانفصال ولا النقص بجهة من الجهات — تبارك مُبدِعُ الكل ، ومُتمسِكُ الكل ، ومُخَيِّمُ الكل المحجوبة عنه الأعين الجسدانية . تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين والصلاة على رسوله محمد وآله .

(١) لا بد أنه قد سقط هنا كلام .

(٢) في الأصل منتهى .

# بسم الله الرحمن الرحيم

العزة لله

## رسالة الكندي

في الجرم الحامل بطباعة اللون من العناصر  
الأربعة<sup>(١)</sup> والذي هو علة اللون في غيره

أعانتك الله على درك الحق ، ووقاك عثرات الشبه وزينغ الأهواء !

سألت أن أوضح لك ما الجرم الحامل بطبعه اللون من العناصر الأربعة ، التي هي النار والهواء والماء والأرض ، إذ هي أركان جميع الكائنة الفاسدة وعنصرها الذي منه تتركب ، وإليه ينحل كل منحل منها ، ليتضح لك بذلك أي العناصر معطى<sup>(٢)</sup> ما ركب من العناصر لوناً .

وقد رسمت من ذلك ما ظننته كافياً في ذلك لمن كان محله محلك من النظر في الأشياء الطبيعية ومن أقرّ بمثل إقرارائك منها ، وبالله توفيقنا وعليه توكلنا .

فنعول أولاً : ما العنصر ، وما النار ، وما الهواء ، وما الأرض ، وما اللون ؛ فإننا إذا قدمنا القول على ذلك ، سهل وجود<sup>(٣)</sup> حامل اللون بالطبع لا بعرض وحامل اللون بعرض لا بالطبع . فأقول إن العنصر جرم مشتبه الأجزاء ، باقى كلية الشخص<sup>(٤)</sup> في الزمان كله ، متحرك

(١) ذكر هذه الرسالة للكندي كل من ابن النديم ( ص ٢٥٨ ) وابن أبي أصيبعة ( ج ١ ص ٢١١ ) والقفطي ( ص ٢٤٣ ) بعنوان واحد ، هو : رسالة « في مائة الجرم الحامل بطباعه للألوان من العناصر الأربعة » . (٢) كذا الأصل ، وهو صحيح لغة .

(٣) يقصد الكندي معرفة أو علم أو إدراك حامل اللون .

(٤) هذه العبارة معناها أن العنصر بكيته ، أو بكلية وجهة شخصه ، باقى ، وإن كان بعض أجزائه قد تستحيل إلى عنصر آخر . فإذن ، لفهم ما يلي ، رسالة الكندي في الملة انقلاصة الفرية للكون والفساد ، في الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٢١٩ فابعدا ورسائله في طبيعة الفلك ، في هذا الجزء

بالطبع حركة مستقيمة . فأما النار فعنصر حار يابس ، وأما الهواء فعنصر حار رطب ، وأما الماء فعنصر بارد رطب ، وأما الأرض فعنصر بارد يابس .

وأما اللون فكيفية محسنة<sup>(١)</sup> للبصر ، بذاتها ، وحده ، أعنى أنها للبصر وحده لا لغيره من الحواس ، بلا توسط محسّن غيرها ، كالشكل المحسوس باللون ، إذ هو نهاية اللون .

أما العنصران الحاران اللذان<sup>(٢)</sup> هما النار والهواء فسيالان مُشَفَّان<sup>(٣)</sup> ؛ وأما العنصران الباردان ، اللذان هما الماء والأرض ، فإن أحدهما الذي هو رطب ، أعنى الماء ، سيال مُشَفّ ؛ وأما اليابس منهما فمحصّر مقاوم للبصر ، أعنى أنه لا مُشَفّ ، أعنى بالمشف ما أحس البصر ما خلفه من محسوسات البصر ، بما للبصر أن يحس به ، أعنى بتوسط الهواء المضى بين البصر ومبصراته . فإذا الجسم المشف هو ما أحس البصر ما خلفه من مبصراته ، مع توسط الهواء المضى بين البصر وبينه على حقيقة لونه ؛ والجسم الذي ليس بمشف هو الجسم الذي لا يبصر البصر ما خلفه من محسوسات البصر ، مع توسط الهواء المضى بين البصر وبينه ، على حقيقة لونه .

فإذا الجسم المشف الحق لا لون له ، إذ ليس يوجد مع لون المحسوس الذي خلقه لونٌ ما غير لون المحسوس الذي خلقه بقة ؛ فإذا ليس بوجود له لون بقة ، أعنى ذا المُستَشَفِّ<sup>(٤)</sup> من العناصر . فإن كان الذي لا مستشف له<sup>(٥)</sup> ، أيضاً لا لون له ، فإذا ليس عنصر من العناصر له لون بقة .

وإذا كانت الأشياء الباقية من الواقعة تحت الكون والفساد المركبة من العناصر الأربعة إما مشفة وإما لا مشفة ، وكان ما رسمنا به المشف ما قدمنا ، فإن المشفة منها لا ألوان لها . فإن كانت أيضاً التي ليست بمشفة لا ألوان لها ، فليس إذن شيء من الأجسام الكائنة الفاسدة له لون .

(١) أى محسوسة .

(٢) أصل : العنصرين الحادين . . . الخ .

(٣) يقصد أنهما شفّان .

(٤) كذا الأصل ، أى شفّاف ، أو ذو شفوف .

(٥) أى الذي لا يرى ما خلفه .

فإذن اللون ليس بموجود لجسم تحت الكون والفساد بنية ، والألوان موجودة في الأجسام التي تحت الكون والفساد ؛ فالألوان إذن موجودة في الأجسام التي تحت الكون والفساد ، لا موجودة فيها ، معاً . والموجودة أيس<sup>(١)</sup> ، والتي ليست<sup>(٢)</sup> بموجودة ليس ؛ فهي موجودة لا موجودة ، وهي أيس ليس معاً ، وهذا من أقبح الحال .

فإذن الجرم الذي لا مُستشف له ، عنصرياً كان أو سماوياً<sup>(٣)</sup> ، ذو لون ؛ فإذا الأرض ، إذ هي من بين العناصر لا مستشف لها ، فهي ذات لون ؛ فإذا الحامل للون من العناصر الأربعة هو الأرض .

فقد تبين<sup>(٤)</sup> أنها حملت اللون بأنها لا مشفة ؛ فإذا الانحصار وعدم الإشفاف ، خاصة من العناصر الأربعة ، للأرض . فإذا الانحصار وعدم الإشفاف العنصري كصفات أرضية ؛ فأما عدم الإشفاف السماوي فكيفية كوكبية .

ولنسمي الذي لا مستشف له المنسذ عن البصر ، والأثر عينه ، الذي به المنسذ منسذ ، الأنسداد البصري . فإذا الأنسداد البصري في العناصر أرضية ما .

فإذا كل انسداد بصري في جرم من الأجرام الواقعة تحت الكون والفساد أرضية فيه ، ومُحسناً لونا<sup>(٥)</sup> ، اشتد الانسداد أضعف فيما هو فيه .

فإذا بالأرضية التي هي انسداد بصري كون الألوان في جميع المركبة من العناصر ، أعني جميع الكائنة الفاسدة .

وقد يوجد ذو المستشف بطعم ورائحة وملس ومُنقرع<sup>(٦)</sup> .

(١) أيس بمعنى الموجود الثابت ، وليس بمعنى المعلوم الذاتي . راجع الجزء الأول من رسائل الكندي ، الطبعة الأولى ، ص ١٨٢ — ١٨٣ .

(٢) في الأصل : ليس .

(٣) أصل : عنصري . . . سماوي .

(٤) في الأصل تبينت ، بدون نقط ؛ ويجوز أيضاً أن تكون تحريفاً عن : ثبت .

(٥) كذا الأصل ، ويظهر أن في العبارة قصماً . وعلى كل فالعني واضح : إن الذي يجعلنا نحس اللون هو الأرضية التي في الأشياء كثيرة كانت أم قليلة .

(٦) هكذا الأصل ، والمقصود هو الصوت ، من قرع بمعنى طرق .

فإذا إنمائيتم محسوس بجميع الحواس إذا صار ذا لون ، وإنما يصير ذا لون إذا صار منسداً عن البصر ، أعني إذا صار لا مستشف له .

فإذا قد اتضح أن رسم اللون الصحيح إنما [ هو ]<sup>(١)</sup> تمامية جسم [ ليس ]<sup>(٢)</sup> ذا مستشف .

ولنا في ذلك بيان آخر ، تحصل أوائله<sup>(٣)</sup> مأخوذة من الحس ، بما هو أقرب إلى فهم العوام ، فنقول :

إنما نجد الماء الحض من الشوائب متلوناً بكل لون جاوره ، إذ هو مُشِفٌ ، لا لون له ؛ فإنه لو كانت الألوان التي تُحس معه خاصة له ، لم يتبدل مع كل ما جاوره بلون مجاوره . فإذا إنما يرينا مجاوره ، إذ ليس جسمه ساتراً ولا ذا<sup>(٤)</sup> لون ؛ كالهواء ، فإنه يُحسنا<sup>(٥)</sup> كل ما عرض فيه ، أعني لون كل جسم عرض فيه ، إذ لا لون له بطباعه<sup>(٦)</sup> ولا [ هو ]<sup>(٧)</sup> ساتر ، بل مُشِفٌ ، مُحسٌ<sup>(٨)</sup> كل ما فيه .

ونجد النار أيضاً إذا كانت على طبائعها<sup>(٩)</sup> غير مُحسنة<sup>(١٠)</sup> لونا ، كالذي يوجد في النيران ، التي هي غير مشوبة بجسم غيرها . فإن النار التي تلي الجمر الذي لاهب<sup>(١١)</sup> له ، والحديد المحمى المستحيل نارياً ، إذا أدنى منه الخشب إدناء<sup>(١٢)</sup> ينال به الاحتراق ، التهب في سرعة ، كما

(١) زدنا كلمة : هو ، للإيضاح .

(٢) لا بد من زيادة كلمة : ليس ؛ وإلا ناقض هذا الكلام ما قرره الكندي من قبل . ومن المسلم به أن اللون لا يتحقق إلا إذا وقف البصر ، أو أنسد كما يقول الكندي . وهذا لا يمكن إلا مع وجود جسم كثيف منحصر . (٣) يقصد أصوله أو مقدماته .

(٤) في الأصل : ساتر . . . ذي . (٥) أي يجعلنا نحس .

(٦) أي بطبعه أو بطبيعته .

(٧) زدنا كلمة : هو ، للإيضاح .

(٨) أي محسوس ، ويمكن قراءتها على أنها اسم فاعل متعد ، أي جاعل إيانا نحس كل ما فيه .

(٩) هكذا في الأصل ، وقد احتفظنا بها . (١٠) أي غير جاعلة إيانا نحس لونا .

(١١) في الأصل : لها . (١٢) في الأصل : أدنى .

يفعل الله المحسوس بالبصر، وليس يحس في تلك النار لون البتة. فأما ما بُرئ من الحرة والصفرة والبياض والخضرة وغير ذلك من الألوان في النار، فإنما هو من الأجسام التي انفصلت من المحترق واستحالت نارية، فإنها تتحرك<sup>(١)</sup> حركة النار علواً، فتسيل علواً كسيلان النار، فممازجتها النار تعطي حواسنا مع النار ألواناً مختلفة، بحسب ما لألوانها الخاصة<sup>(٢)</sup> بها أن توجد حواسنا<sup>(٣)</sup>، مع ممازجة ضياء النار؛ وهي التي تُرى، إذا علت، منفصلة من لهب النار بلون خاص. وأكثر ألوانها السواد، ويسمى دخاناً.

فباضطراب<sup>(٤)</sup> أن إحساسنا البصري<sup>(٥)</sup> يوجد<sup>(٦)</sup> هذه العناصر الثلاثة، بلا لون من طباعها؛ والألوان موجودة، فباضطراب أن تكون بالأرض وبالأجزاء الأرضية. فإن لم تكن كذلك، لم يكن لون البتة في الكائنة الفاسدة.

فإذن بين أن الألوان للأرض وبالأرض: أما للأرض فبالفعل، وأما لغير الأرض من العناصر والركبات منها فبالقوة، أعني بقوة الأرض؛ إذ هي يمكن لها أن تؤثر فيما خالطت الألوان.

فقد تبين ما العنصر الحامل للون، وبما<sup>(٧)</sup> اللون في جميع الكائنة الفاسدة، وما اللون، بالقول الطبيعي.

وهذا فيما أردت، بحسب مالك أن تفهم، كافٍ، وبالله توفيقنا، وعليه توكلنا، وله الحمد كفاءً نعمه على جميع خلقه.

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين، وصلواته على رسوله محمد وآله أجمعين.

## رسالة الكندي

في العلة التي لها تكون بعض المواضع لا تكاد تُمطر

بهذه الرسالة تبدي مجموعة خاصة مما حفظته لنا الأيام من رسائل الكندي الطبيعية، وهي ذات موضوعات من نوع واحد. فكلها في مسائل جغرافية بالمعنى العام، وفيها نجد الكندي يعرض المسائل الجغرافية عرضاً علمياً قائماً على المشاهدة ومتجهاً إلى استخلاص ما يمكن استخلاصه منها. وقد يكون في ثنايا ذلك ما لا يتفق تمام الاتفاق مع ما أثمره تقدم علم الجغرافية الحديث من معارف. ولذلك فلا بد من دراسة هذه الرسائل، مع مراعاة زمان تأليفها ومراعاة الظروف الجغرافية المحلية في البلاد التي كانت الملاحظة منصبة عليها. وهذا من غير شك قيمة كبيرة فيما يتعلق بتاريخ الآراء الجغرافية — خصوصاً عند العرب — كما كان يتصورها فيلسوف وعالم، يعد من أكبر ممثلي الفكر العربي في عصره وإلى ما بعد عصره بقرون.

وهذا ما نتركه لعلماء الجغرافية المحدثين، بعد إذ قدمنا لهم الرسائل على قدر ما في وسعنا من ضبط نصها وإخراجه في الصورة التي تساعد على البحث.

ولهذه الرسالة الأولى من رسائل الكندي الجغرافية بالنسبة للجغرافيين المصريين قيمة خاصة، لأن المؤلف — بعد أن تكلم عن علة المطر وأنها هي حرارة الشمس التي تبخر الماء والعناصر المائية والأرضية، فترتفع هذه كلها، وتحملها الرياح إلى حيث توجد العوامل المكثفة للأبخرة، فتتزل مطراً — يتحدث إليهم عن بلادهم وعن أسباب قلة المطر فيها، وعن بعض أحوالها الأخرى كلاماً طريفاً يسترعى الانتباه ويستحق التمحيص.

أما ما يقوله المؤلف عن هبوب الرياح وأسبابها واتجاهاتها والمؤثرات في ذلك، فأساسه من المشاهدة صحيح، غير أن المؤلف لم يراع في الاستنتاج إلا الظروف المحلية — وهذا طبيعي من مقامه في العراق.

(١) في الأصل: تحرك، وقد أصلحناها — وإن كانت صحيحة على وجه — لتكون أقرب إلى التعبير المؤلف. (٢) في الأصل: الخاصة، وهي صحيحة أيضاً. (٣) أي تجعل حواسنا تدرك. (٤) أي أن من البديهي أن... الخ. (٥) في الأصل: البصرية. (٦) أي يدرك أو يجعلنا ندرك. (٧) هكذا الأصل، وقد أبقيناه على حاله، والمعنى: بماذا اللون، أي بأي شيء يكون اللون.

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وما توفيقى إلا بالله

### رسالة الكندي

في العلة التي لها تكون بعض المواضع لا تكاد تمطر<sup>(١)</sup>

هيا الله لك جميع مطالبك وجعل لك إلى كل خير سبيلاً !

سألت ، أنار الله لك سبيل الحق ! عن العلة التي لا يكاد لها أن يكون المطر في بعض المواضع .

فإن كان — كان الله لك مُسَدِّداً ! قد اتضح لك ، ما العلة التي لها يكون المطر في المواضع المطرة ، فقد ينبغي أن تظهر لك ، أظهر الله لك جميع الخفيات ! علة عدم المطر في بعض المواضع في أكثر الزمان ؛ إذ عِلْمُ التَّضَادَاتِ معاً .

وعلة كون المطر أن حركات الأشخاص العالية في أدوارها تميل في جهتين متضادتين ، هما الشمال والجنوب ، لانحراف فلك البروج الذي هو الدائرة العظمى من كُرَّةِ الشمس التي تدور جميع الكواكب من المغرب إلى المشرق على سمتها بحركتها الأولى العامة لها . فإذا كانت الشمس — التي هي أعظمها وأظهرها فعلاً فيما دارت عليه<sup>(٢)</sup> ، من التسخين ، لما<sup>(٣)</sup>

(١) ذكر هذه الرسالة الكندي ابن النديم ( ص ٢٥٧ ) بعنوان : « رسالة في العلة التي لها يكون بعض المواضع لا تكاد تمطر » ، وابن أبي أصيبعة ( ج ١ ص ٢١١ ) بعنوان : « رسالة في العلة التي لها يكون بعض المواضع تكاد لا تمطر » ، والقفطي بعنوان : « رسالة في علة أن بعض الأماكن لا تمطر » . وربما كان عنوانها الأصح هو الذي يذكره الكندي نفسه في رسالته في علة كون الضباب ، وهي منشورة في هذا الجزء من رسائله ؛ ويشير الكندي إلى هذه الرسالة أيضاً في رسالته في علة الثلج والبرد ... الخ ، وهي منشورة أيضاً فيما يلي .

(٢) يقصد : دارت حوله . (٣) في الأصل : لها — وعلى هامشه تصحيحها : لما .

يجتمع للشمس ، من الأشياء<sup>(١)</sup> المُخَيِّية ما تحركت عليه ، التي هي من العظم والسرعة في الحركة على الأرض<sup>(٢)</sup> ، في فلكها الخاص وقرب موضعها من الجو من الأرض ، إذا أُضيف ذلك إلى مواضع غيرها أو أعظامها<sup>(٣)</sup> وأزمان حركتها — على سَمْتِ موضع من الأرض ، أحمته وحلّت أكثر ما فيه من الرطوبات ولطيف الأرض ، وأحت الجو المماس لذلك الموضع من الأرض ، وبرد ما بعد منه ، وعاد إلى طبعه الذي هو البرد واليبس .

وكل جسم برد انقبض واحتاج إلى مكان أصغر من مكانه قبل برده . وكل جسم حي انبسط واحتاج إلى مكان أعظم من مكانه قبل تحييه ؛ فسأل الهواء من جهة الموضع المنبسط الحار إلى جهة الموضع المنقبض البارد . وسيلان الهواء هو المسمى ريحاً ، فإن عادتنا أن نسمى سيلان الهواء ريحاً ، وسيلان الماء موجاً . فلذلك ما يكون أكثر رياح الزمان الذي تكون فيه الشمس في الميل الجنوبي حامياً<sup>(٤)</sup> ، لمسيلها من الجنوب المتسع ، بإحماء الشمس للمواضع التي في جهة الجنوب ، إلى الشمال المنقبض ببرد هواء الجهة الشمالية التي بعدت عنها الشمس الحمية لما سامتته .

فإذا كانت الشمس في الميل الشمالي حمت المواضع التي في الجهة الشمالية ، وبردت التي في الجهة الجنوبية ، فسأل الهواء الشمالي واتسع ، لحرارته<sup>(٥)</sup> ، إلى الجهة الجنوبية ، لانقباض الهواء الجنوبي ببرده ؛ فلذلك تكون أكثر رياح الصيف شمائل ، وأكثر رياح الشتاء جنائب ، إلا ما عرض من الأسباب السفلية ، من جزى الأودية والقيوض العارضة والنقائع<sup>(٦)</sup> والمروج<sup>(٧)</sup> والشروق على الجبال الصلدة والسياح<sup>(٨)</sup> الفرقة والزروع والغياض

(١) هكذا الأصل ، ومن الجائز أن تكون تحريفاً عن : الأسباب .

(٢) يقصد الدوران حول الأرض .

(٣) يقصد أحجامها . (٤) في الأصل : حاماً .

(٥) في الأصل : بحرارته . (٦) غير منقوطة في الأصل ، والمقصود في الغالب هو الأماكن

التي يطول فيها مكوث الماء ، فتصير قائع أو ، بلقنتا الحديثة ، مستنقعات .

(٧) غير منقوطة في الأصل . (٨) غير منقوطة في الأصل ، فيجوز أن تقرأ على أكثر

من وجه ، ويجوز أن تكون صيغة جمع من كلمة : سيج ، وهو الماء السائح .

والآجام ، في بعض الأوقات دفعة ، وفي بعضها على جزء فجزء ؛ فإن بهذه الأسباب وما أشبهها ، تحدث علل يكون سيل البخار بها إلى جهات مختلفة ، تعرض بها صنوف من الرياح على قدر أوضاع المواضع من الإشراف<sup>(١)</sup> والانحدار والأغوار والهويات<sup>(٢)</sup> ، ومن إلهاب النيران وما أشبه ذلك .

ولذلك ما سمى القدماء الحكماء من اليونانيين البخار السائل على وجه الأرض بحركة الشمس من الشمال إلى الجنوب ومن الجنوب إلى الشمال بحر أوقيانوس<sup>(٣)</sup> المحيط بالأرض ، العذب الماء ، لتشبيههم هذا الهواء السائل من الشمال إلى الجنوب ومن الجنوب إلى الشمال بالبحر المترجع<sup>(٤)</sup> بسيلانه<sup>(٥)</sup> مقبلاً ومدبراً . فإذا تناهى البخار إلى موضع ، بعده من سمت الشمس بعد يبرد جوه بالمقدار الذي يحصر ذلك البخار ويغلظه ويكتفه ، استحال ماماته من الهواء ماء ، فأنحلت<sup>(٦)</sup> أمطاراً سائلة إلى الأرض ما كان فيه من البخار المائي ، وأرضاً ما كان من البخار الأرضي ، فزحم الهواء بثقله وحفره<sup>(٧)</sup> إياه ، فصيره رياحاً<sup>(٨)</sup> ، إذ سيلان الهواء ريح ؛ وإنما يعرض تمام انحصاره ، إذا وقع ذلك البخار السائل في أغوار أو بين جبال

(١) هذه الكلمة إما أن تكون مصدراً من أشرف بمعنى ، ارتفع أو هي جمع شرف ، والشرف هو العلو والمكان المرتفع .

(٢) الهوى ضم الماء وفتحها السقوط من أعلى إلى أسفل . والهوة الحفرة ، وإذن فإما أن تكون الكلمة جمع هوى وتكون مقابلة لاستعمال المصدر ، كما تقول الإنحدارات والإرتقاعات ، وإما أن تكون جمع هوة بمعنى الوهدة أو المكان المنخفض بين مرتفعات .

(٣) في الأصل بحر اقياس ، ولكن بين : بحراً ، و : قياس بياض ، لعله محل صرف قد أنحى ، والأغلب أن يكون الأصل هو ما اخترناه .

(٤) فوق هذه الكلمة كلمة : المتزوج .

(٥) هكذا الأصل ، ولعلها : لسيلانه .

(٦) الكلمة غير منقوطة في الأصل ، وربما تكون تحريفاً عن كلمة : انحل ، أو ربما كانت : انحل ، لأن الكندي يستعمل مادة : حلب ، في رسالته التالية .

(٧) الحفر هو الدفع .

(٨) في هامش المخطوط نجد هذه العبارة : في أخرى ( أى في نسخة أخرى ) : نسيله ، فأحدث رياحاً .

تجبيه من السيلان عنها موافقة<sup>(١)</sup> البرد الحاصر له هناك ، أو لقيه سيلان هواء يضاد سيلانه ، فحبسه وحصره عن السيلان ، على شبه<sup>(٢)</sup> من بعض البخارات العارضة بالأسباب السفلية المعرضة البخار التي حددنا آنفاً .

فأما إذا كانت المواضع التي ينتهي إليها البخار مواضع عادية لما يحصر بخارها ويبرده ، تمدّاها البخار إلى حيث يعرض له ما حددنا من الأسباب الحاصرة المبردة ، وسياً إن كان ذلك للموضع تقبل أرضه<sup>(٣)</sup> من غيوض شيئاً كثيراً ؛ فإنه في كل يوم ، حين تسخن الشمس ، يرتفع منه بخار كثير ؛ فإذا غربت الشمس عنه ، برد ، فخله بالليل أنداء أكثر<sup>(٤)</sup> مما ارتفع منه ، وقد انتهى إليه من بخار غيره السائل إليه ، كالذي يعرض في جوالآجام في كل الأيام . فال مواضع التي يقل عرضها<sup>(٥)</sup> في الجنوب أو بعدها<sup>(٦)</sup> من القليلة العرض ، ويعرض لها عدم الحواصر لبخارها السائل إليها من الجنوب ، بقلة الجبال الشاخنة الحاصرة للبخار من جهة شمالها ، ويعرض لها دفا<sup>(٧)</sup> الجو ، إما لكثرة السباح<sup>(٨)</sup> أو مجاورة بحار منها في جهة الشمال ، التي يكون سيلان أبخرتها في خلاف جهة تلك المواضع — أعنى أن يكون سيلان ما يعلو من تلك الأبخرة إلى جهة الشمال — يقل كون المطر فيها ، كالذي يعرض لبلاد مصر ؛ فإن جوها من

(١) في الأصل : واقفه .

(٢) غير منقوطة في الأصل وغير متميزة تماماً .

(٣) الكلمة غير واضحة في الأصل ، فيمكن قراءتها أيضاً : يقبل أن فيه — والمعنى واضح على كل حال وهو : ولا سيما إذا كان الموضع يقبل أن يتشرب ماء كثيراً .

(٤) في الأصل : أبداً كثيراً مما ارتفع منه . وقد بدا لنا أن المقارنة باستعمال عبارة : مما ارتفع منه ، ووجود كلمة كثير ، كل ذلك يستدعي الاجتهاد في تصحيح النص ، ظناً منا أن الناسخ أخطأ . والمعنى أن المواضع التي فيها الأشجار الملتفة يرتفع منها في النهار بخار كثير في أثناء الأيام الحارة ، ثم إذا جاء الليل بردت ، ورجع إليها ما ارتفع منها ، مضافاً إليه بخار يجذب إليها .

(٥) كذا الأصل .

(٦) في الأصل : بعده — ولا أفهم المقصود من قلة العرض إلا أن يكون هو البعد عن معدل النهار ، أي خط الإستواء . راجع الإستدراكات في آخر الكتاب .

(٧) هكذا الكلمة في الأصل ، وقد احتفظت بصورتها .

(٨) راجع ص ٧١ مما تقدم ، هامش رقم ٨ .

جهة شمالها عادم للجبال الشوامخ ؛ وأكثر ما يسيل من البخار من جهة الجنوب إلى الشمال ، أعنى من جهة بحر الحبشة ، يحجز بينه وبين مصر جبال البجة ، أعنى المقطم وما يليه من الجبال ، فيسيل بخار بحر الحبشة إلى جهة العراق .

وليس في سمت مصر من جهة الجنوب بحر ، فما يسيل إلى سمتها من البخار أقل مما يسيل من بحر الحبشة إلى العراق . والنيل يغير حركة الهواء من الجنوب إلى الشمال بحريته<sup>(١)</sup> ، فينقاد سيلان تلك الأنجرة إلى الشمال في بلاد كلها حارة لقلّة العرض<sup>(٢)</sup> ومجاورة البخار ؛ أما بحر الحبشة فمن جهة شرقها ، وأما بحر الإسكندرية فمن جهة شمالها ، فيحصى جوؤها ، فلا يغلظ البخار السائل إليها ، ولا يجتمع حتى يخالط بخار الإسكندرية ويمتزج به ، ويجوز أن معاً إلى جهة الشمال من بلاد أرفى<sup>(٣)</sup> ؛ فإذا انتهيا إلى المواضع التي يعرض لها انحصار الجو بيردها ، وما يحيط بها من الجبال في جزائر تلك الجهة وأرضها العظمى ، سالت تلك الأنجرة هنالك ، وكانت أمطاراً في تلك المواضع الشمالية وثلوجاً . وعدم جو أرض مصر ذلك ، لما حددنا من الملل المُعدّمة<sup>(٤)</sup> في قولنا ، ولأن النيل يفيض على جميع أرض مصر — فإذا نقص يزداد<sup>(٥)</sup> إلى قعر بطنه<sup>(٦)</sup> — تقبل أرضه حسيّاً كثيراً<sup>(٧)</sup> ، لكثرة إقامة الماء على وجهها ، فيكثر ما يرتفع من أرضها في كل يوم من البخار يحصى

(١) هكذا الأصل ، وقد احتفظت به .

(٢) هكذا الأصل ، والكلمة مصححة في الهامش هكذا : العروض .

(٣) كذا الأصل وبين الرء والفاء ياء قليل جداً ، ويجوز أن يكون المقصود بلاد اليونان . والكندى يذكر اسم أرفى في معرض كلامه عن بلاد اليونان ، في رسالته في الحيلة لدفع الأخران .

(٤) هكذا الأصل ، والمقصود هو الملل الماسمة للعطر . وربما تكون الكلمة تحريفاً عن كلمة : المتقدمة

(٥) كذا الأصل بدون نقط ، فقد تكون : تراد ، وقد تكون تحريفاً عن : ارتد .

(٦) هذه القراءة اجتهدية ، هل يمكن أن تكون : إلى قعر بطنه أو على الأسح : فقر بطنه ، أى

إلى الآبار الجوفية المتصلة في بطنه . ويظهر أنه قد سقط شيء من النص ، لأن الكلام التالي مباشرة كأنه

مقطوع الصلة بما قبله . — راجع الاستدراكات .

(٧) يقصد أن أرضه تشرب ماء كثيراً .

الشمس ؛ فإذا عدم جوها الشمس وما ينعكس إليه من حر الأرض بالشمس برد بالإضافة إلى قدر ما كان عليه عند شروق الشمس عليه ، استحال<sup>(١)</sup> البخار مائياً ، فسال في الليل سيلاناً ضعيفاً متحللاً لعدمه التكاثف والانحصار ، فصار طلاً عائداً إلى الأرض ؛ وبهذه العلة تكثر الأوباء في مثل هذه المواضع .

ومتى قرب بعض الكواكب السيارة من الشمس زاد فيها تأثير الشمس ، وما كان منها في جهة غير جهة الشمس ضاداً أفعال الشمس بقدر قوته — وإن قلت — بتأثيرها في الجو الخالف لجهة الشمس .

فهذا ، كان الله لك كافياً في جميع أمرك ! فيما سألت كافٍ ، بحسب موضعك من الفهم ؛ فالقليل من القول نهاية الإيضاح بما قدّم<sup>(٢)</sup> القول فيه لإيضاحه .

والله ولى إيسادك وإرشادك وتوفيقك .

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على محمد النبي وآله أجمعين .

(١) هكذا الأصل . ويظهر أن كلاماً قد سقط قبل ذلك ، وإلا وجب القول : واستحال أو فاستحال .

(٢) كذا الأصل ، ولعلها تحريف عن : فيما ، أو : لما .

## بسم الله الرحمن الرحيم

العزة لله

رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحق الكندي

في علة كون الضباب<sup>(١)</sup>

أرشدك الله إلى كل نفع ، وحاطك من كل ضرر<sup>(٢)</sup> !

سألت لإيضاح علة كون الضباب . وقد رسمتُ من ذلك بقدر ما هو كافٍ ، مع قدر معرفتك بما يُقدّم من الأوائل لأمثال هذه الأشياء ، من نوع العلم الطبيعي ، وبالله توفيقنا ، وعليه توكلنا .

إن الأبخرة إذا علت في الجو انعقدت ، إذا عرضت لها الأسباب المبردة التي حددنا في رسالتنا « في كون المطر في بعض المواضع وامتناع كونه ، إلا الأقل ، في بعض المواضع » ، وكان منها<sup>(٣)</sup> الغمام . فإن ثبت في موضعه إلى أن تتم استحالاته وفساده ، لم يحدث الضباب من ذلك الغمام ؛ فإن عرضت ريح في الجو أعلى من الغمام ، فخطته إلى الأرض حتى يماستها ، كان ما انحط من الغمام وانتهى إلى الأرض ضباباً ؛ فإن الضباب ليس هو شيء غير غمام منحط إلى وجه الأرض ، متحلل بحتي الهواء المماس الأرض . ولذلك إذا كان الضباب تاماً عظيماً كان دليل محو ، لأن العلة التي حطته من العلو تُقدّمه<sup>(٤)</sup> الموضع الأعلى من

- (١) ذكر هذه الرسالة للكندي ابن النديم (ص ٢٦٠) وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٣) بعنوان : « رسالة في علة كون الضباب والأسباب المحدثه له » ، وذكرها الففطلي (ص ٢٤٥) بعنوان أقصر من ذلك : « كتاب في علة الضباب » . (٢) في الأصل : ضرر . (٣) في الأصل : كان منه الغمام ، ولا بد من إصلاح الكلام وربطه بما قبله . (٤) غير منقوطة في الأصل .

الجو الذي يمكن أن ينعقد فيه الغمام ويتحلّب<sup>(١)</sup> منه ماء .

وربما عرضت الريح العارضة في جوف الغمام في الجزء الأقرب من الأرض منه بضغط البرد للغمام من علٍ ومن جوانبه ، فتزحم<sup>(٢)</sup> تلك الرياح المحصورة<sup>(٣)</sup> من علٍ<sup>(٤)</sup> من إحدى الجهات المضادة<sup>(٥)</sup> ، الغمام إلى جهة الأرض ، فينزل منه الجزء العظيم إلى الأرض ، ويبقى باقيه في محله من الجو ؛ فما عرض من الضباب ، بعد الدوى في الغمام وبقاء<sup>(٦)</sup> الغمام الذي في الجو الأعلى على حاله ، لم يكن دليلاً على محو . وإنما يمتحن ذلك ، إذا عرض ، بأن تتفقد النيرين ؛ فإذا لم يدرك البصر مواضعها من الجو ، كان أحد ما يُستدل به على أن الغمام الأعلى ثابت ؛ وإذا رأيت مواضعها ، وتبينت خلف الضباب ، ظن أن الغمام الذي في الجو الأعلى المتكاثف قد انحط إلى الأرض . وقد يرى ذلك كثيراً حساً من رؤوس الجبال الشاخنة ؛ فإنه ربما انعقد البخار غماماً دون ذراها ، فيرى من كان عليها من تحته الغمام كالضباب ؛ ثم ينزل ، فيخالط ذلك الضباب ، فيجده في جميع معانيه كالضباب الذي يوجد على وجه الأرض ، إلا أن يتفاضل في كثرة البلة وترطيب الأجسام والكثافة . فإنه ربما عرض منه للسالك فيه إمساك النفس وتعتسر التنفس<sup>(٨)</sup> فيه لغلظه .

وقد يعرض مثل ذلك من الضباب المشاهد على وجه الأرض في بعض الأحيان ، إذا كان تاماً كثيفاً ؛ فأما في أكثره فلا يعرض ذلك ، لأن الهواء القريب من الأرض يُحمله

- (١) غير منقوطة في الأصل ، فيمكن قراءتها على أكثر من وجه . (٢) في الأصل : فتزحم ، وقد زيدت فيها دال بعد كتابتها ، فصارت فتزححم . ولم نعتد بهذا التصحيح ، فأبقينا الكلمة على أصلها ، ولا سيما أنها هنا فعل متمم ، سفعوله كلمة الغمام ، ونجدته متعدياً فيما يلي أيضاً . (٣) في الأصل : المحصورة ، وفي الهامش ملاحظة أن في نسخة أخرى : المحصورة . وقد اخترنا هذه النسخة ، لأنها هي الأصح . (٤) في الأصل : على . وهذا جائز ، على تسكين اللام وتحريك الياء ، وقد اخترنا الأفضل الأكثر استعمالاً . (٥) في الأصل : أحد ، وهو خطأ نحوي . (٦) في الأصل : المتضادة ، (٧) في الأصل : وبقى . (٨) في الأصل : النفس ، وقد أصلحناها ، اعتقاداً بأن النص مغلوط .

وَيُحْلَلُهُ<sup>(١)</sup> بجمادته ؛ ولذلك ما يحدث الصحو سريعاً ، إذا عرض الصباب ، بتحليل الحر المنعكس من الأرض ، المنفعل بحركة الأشخاص العالية .

وقد تعرض أسباب أخرى تزحم<sup>(٢)</sup> الغمام إلى وجه الأرض ، منها أن يكون الجزء الأرضي من البخار أكثر من [ المائي في ]<sup>(٣)</sup> الغمام الأعلى ، ويكون الجزء المائي من البخار في الغمام الأسفل أكثر ؛ فإذا برد الغمام الأعلى ، استحال إلى طبعه الأول ، وزحم الأسفل قبل استحاليته وانحلاله ماء ، فحطه إلى الأرض .

وقد يعرض ذلك من بعض سيلان الهواء بالأسباب السفلية التي حددنا في كون المطر .

فهذا ، فيما سألت وبحسب موضعك من العلم ، كافٍ ، وبالله التوفيق .

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على محمد وآله أجمعين .

## رسالة الكندي

في علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير

هذه رسالة شيقة ، بالنسبة لمستوى العارف الجغرافية في عصرها ، وهي تتضمن النقط الآتية :

١ — علة المطر والثلج والبرد بوجه عام هي تكاثف الأبخرة المتصاعدة علواً في الجو وتفاوت درجة البرودة التي تتعرض لها ، مما يؤثر في صورتها ، إذا سقطت على الأرض .

٢ — البرق عبارة عن انحراف السحاب بسبب حركة شديدة تعرض فيه ؛ فإذا وصل الاحتراق إلى الأرض فهو الصاعقة التي يتفاوت تأثيرها بتفاوت قوتها . ومن الواضح أن الكندي لا يعرف تأثير الكهرباء في ذلك — وهذا طبيعي بالنسبة لذلك العصر .

٣ — سرعة الضوء أكبر من سرعة الصوت . وإدراك الضوء لا يستغرق زماناً — وهذا ما يبدو واضحاً عند النظرة الأولى الساذجة ، وإن كان التفكير يؤدي إلى خلاف ما يقوله الكندي .

وتتجلى في الرسالة روح محاولة التفسير للظواهر بحسب ما تقدمه لنا الملاحظة من ظروف لها وأسباب محسوسة ؛ وليس فيها أي تفسير خيالي ، ولا أي استناد إلى الاستنباط من أصول نظرية مجردة .

(١) في الأصل يحلله ويحلله ، دون نقط . وقد أصلحنا العبارة تمشياً مع ما ورد في كلام الكندي فيما تقدم ومع ما سيأتي بعد قليل من استحالة الغمام وفساده .

(٢) أي تدفع .

(٣) زيادة ليست في الأصل ، وهي لإكمال المعنى .

## بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقنا إلا بالله

### رسالة الكندي

في علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير<sup>(١)</sup>

سَدِّدَكَ اللهُ لأغراض الحق ، وأنار لك منهاجَه ؛ وأعانك على دركِه !

سألت ، لا حرمك اللهُ نيلَ مراداتك من الخير ! إيضاحَ علل حدوث الثلج والبرد والرعد والبرق والصواعق ، القريبة والبعيدة ، التي جعلها اللهُ ، جل ثناؤه ، أوائل وأسباباً وبوادي<sup>(٢)</sup> عنها تكون .

وقد رسمتُ من ذلك ما فيه الكفاية ، بحسب موضعك من العلم ، وبالله التوفيق .

أما علة كون الثلج البعيدة وعلة البرد البعيدة ، فهي علة المطر البعيدة ، أعني انحصار<sup>(٣)</sup> أبخرة في الجو ، بالأسباب العلوية [ و ]<sup>(٤)</sup> السفلية التي حددنا في رسالتنا « في كون المطر وقلته في بعض المواضع دون بعض »<sup>(٥)</sup> .

(١) ذكر هذه الرسالة الكندي ابن النديم (ص ٢٦١) بعنوان : رسالة « في علة الرعد والبرق والثلج والبرد والصواعق » ، وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٣) بعنوان : « رسالة في علة الرعد والبرق والثلج والبرد والصواعق والمطر » ، والقفطي بعنوان : « رسالة في علة الرعد والبرق والثلج والصواعق والمطر » .  
(٢) هكذا الأصل ، وهي جمع بادي . وقد احتفظت بصورة الكلمة — وهي في معنى : مبادئ أو علل وأسباب .  
(٣) يعني تكاثف .

(٤) زيادة منا ، وليست في الأصل ، ومكانها يبان في الأصل ، لا شك في أنه عمل حرف مطبوس .  
(٥) هذه الرسالة منشورة في هذا الجزء من رسائل الكندي بعنوان : « رسالة الكندي في العلة التي لها يكون بعض المواضع لا تكاد تمطر » .

فإن الغمام ، إذا انتهى إلى موضع من الجو يشهد فيه البرد جداً ، جمدت<sup>(١)</sup> أجزاء الغيم المائية المستحيلة ماءً ، أعنى التي هي بخار الماء ، لشدة انحصار ظاهره بشدة برد الجو الذي هو فيه ؛ فإن البرد إنما هو ماء جامد بشدة البرد ، واستحالة الأجزاء التي في البخار ، من [ الأجزاء ]<sup>(٢)</sup> الأرضية ، إلى طبيعها ، فتدافعت إلى الجهات التي اضطرها إليها العاص<sup>(٣)</sup> ، فتوجت باطن الغمام ، فصار في باطنه ريحٌ عظيمة شديدة على قدر غلظ الغمام وشدة البرد الحاصر له ورقته وضعف البرد .

فإن كان ذلك قوياً ، وكان الغمام غليظاً ، كان للريح الحادثة فيه عُصُوف شديدة<sup>(٤)</sup> ، وكانت شديدة البرد ، والمحلّ البارد الذي فيه الغمام مجمدة ماءً<sup>(٥)</sup> ، يستحيل من جسم الغمام الكائن من بخار الماء ، فينهمر<sup>(٦)</sup> أولاً أولاً ، كلما استحال ونزل إلى الأرض ، خارقاً<sup>(٧)</sup> للغمام . فكلما صك بعضه بعضاً ، تكسّر ، وذابت حروفه في الجو الذي هو فيه أحمى<sup>(٨)</sup> من جو موضعه الذي جمد فيه ؛ فينزل إلى الأرض ، وهو قريب من الاستدارة دارس الحروف . وعلى قدر بعده من الجو يكون عظمه وصغرُه ؛ فإنه إذا انحدر من بُعد ، وكانت مادته خفيفة ، ذاب قبل أن ينتهي إلى الأرض ، أو وقع صغاراً<sup>(٩)</sup> . وإذا انحدر من قرب وكانت مادته كثيرة ، وافي<sup>(١٠)</sup> الأرض ، وهو وافرٌ ، لم ينفذ بالذوب ، فوقع عظاماً<sup>(١١)</sup> ، على قدر

(١) في الأصل : أجمدت . وأغلب الظن أن الألف زائدة .

(٢) زيادة للايضاح .

(٣) هكذا الأصل ، يعني الضغط — ويجوز أن تكون تحريفاً عن : الحصر .

(٤) في الأصل : عصوفاً شديداً . وهذا خطأ نحوي . ويقال في اللغة عصفت الريح عصفاً وعصوفاً .

(٥) في الأصل : مجمد ما .

(٦) هكذا الأصل . وفي هامش الأصل أيضاً نجد تصحيحاً عن نسخة أخرى : فينجذب ( يمكن خراستها : فينحدر ) ، فينهدم ؛ وهاتان الكلمتان المنقولتان عن نسخة أخرى غير منقوطين في الأصل ، فيمكن ضبطهما وقطعهما على أكثر من وجه .

(٧) غير منقوطة في الأصل . (٨) في الأصل : أحمأ .

(٩) كذا الأصل ، وهو جائز في وصف حبات البرد . وربما كانت الكلمة تحريفاً عن : صغيراً .

(١٠) في الأصل : وافي . (١١) كذا الأصل ؛ وهو وصف لحبات البرد .

تموّج<sup>(١)</sup> قرب به وقلة مادته وبعده وكثرة مادته تكون أحواله في العظم والصغر فيما بين الحدين اللذين حددنا .

ولذلك ما يكون أكثر ما يكون البرد في الربيع والخريف ، عند قرب الشمس من سمت رؤوسنا ، فيحسّ جوّنا ، فيدفع البخار المنعكس من موقعنا علواً ، الأبخرة<sup>(٢)</sup> التي سالت إليه بالزيادة في حرارته ، إلى العلو ؛ وتعلو هي بطبيعتها أيضاً أشدة الحسّ ، حتى تنتهي إلى المواضع التي لا ينعكس إليها الشعاع في ذلك الأوان ، من الأرض ، فتصير إلى مواضع أبعد ، والبرد فيها أشد .

ولما وصفتُ تسمعُ قبل نزول البرد في الغمام ذوياً شديداً ، للريح الهابّة فيه ؛ وإذا اشتد ذلك واشتد انحصار الغمام ببرد الجو المحيط به ، فرجت<sup>(٣)</sup> الريح جميع<sup>(٤)</sup> الغمام بالسرعة الشديدة ، فاطّفت ما صرت به من الغمام بسرعة الحركة ، فأحتمه وألهبته ، فالتهب بسرعة ، استحال<sup>(٥)</sup> ما قرب من مماسة الهواء السائل ، الذي هو الريح ، في الغمام الأرضي ، الذي هو أقرب إلى الأرض ، فسمي برقاً ، فإذا اشتد الحفز وكثرت المادة ، وافي الأرض بتلك السرعة ، فسمي<sup>(٦)</sup> صاعقة ؛ فإن وافي الأرض ، وقوته كاملة في الحركة ، فرّق<sup>(٧)</sup> أجزاء كل ما ماسه ، حتى لا يوجد منها<sup>(٨)</sup> شيء ، بسرعة شديدة ، قبل أن يؤثر تدخيناً ، بالاحتراق ،

(١) كذا الأصل دون قطع ، والأغلب أن تكون هذه الكلمة زائدة ، وهي في الحقيقة لا لزوم لها في المعنى ، إلا إذا كانت تحريفاً عن كلمة أخرى .

(٢) في الأصل : لأبخرة .

(٣) غير منقوطة في الأصل .

(٤) بين كلمة جميع وكلمة الغمام ، توجد كلمة أجزاء ، وقد ضرب عليها .

(٥) في الأصل : واستحال ، ولا بد من جواب لإذا .

(٦) في الأصل : سمى . وقد زدنا الفاء لأن صحة العبارة تقتضيها .

(٧) في الأصل : مفرق — وبحسب هذا تكون كلمة : مفرق ، حالا من فاعل كلمة وافي . ولكننا

أضربنا عن هذا التكلف للاحتفاظ بالنص .

(٨) هكذا الأصل ، ويمكن أن يقال : منه .

فلم نر للمواضع ، التي ماست<sup>(١)</sup> الجرم المتفرق الأجزاء بتلك الريح الحادة<sup>(٢)</sup> السماة صاعقة ، سواداً ولا تدخيناً .

فإن ضعفت قوة الحفز عند موافاة هذه الريح للمهبة الأجرام ، أثرت بإبطاء مرّها على الأجرام المماسّة لما فرقت أجزائها<sup>(١)</sup> تدخيناً وسواداً ؛ لأن فعلها عند ذلك الإبطاء لا يسبق الإحراق ، كما يسبق في حالها الأولى ، عند شدة السرعة — فإنها فرقت الجسم قبل أن يلتهب ؛ فأما إذا ضعفت ، كما حددنا ، بعض الضعف ، ألهبت وفرقت معاً ، فسودت فأحرقت أحياناً ، فأما إذا ضعفت ضعفاً شديداً ألهبت ، ولم يفرق الإلتهاب والترديد<sup>(٣)</sup> ؛ فهذه علل أنواع الصواعق .

فأما الصوت المسموع بعد البرق والصواعق المسمى رعداً ، فإنه يحدث مع البرق والصاعقة معاً ، لأنه صوت انحراق<sup>(٤)</sup> الغمام . وبدؤه قبل كون البرق والصاعقة ، لأن البرق الحسوس والصاعقة المحسوسة ، إنما هما التهاب ظاهر الغمام المحترق ؛ إلا أن البرق والصاعقة يُريان قبل سماع الصوت ، لأن البصر يدرك محسوساته بلا زمان ؛ فإننا إذا فتحنا أعيننا إلى كوكب في الفلك الأقصى ، مع بعد المسافة ، حسسناه مع الفتح بلا زمان .

فأما السماع فعلى خلاف ذلك . فإن السمع يدرك محسوساته بزمان ؛ كالذي يرى من الضارب خشبة أو غير ذلك من الأجسام ، مما يعلو صوته من بُعد ، يمكن أن ينال السمع ضرب المضروب منه ؛ فإننا ندرك بأبصارنا ضربة الضارب ، ولا نسمع صوتاً إلا بعد ذلك بمدة بحسب البعد ، إن كان كبيراً كان أطول ، وإن كان قليلاً كان أقصر . فإننا ربما

(١ ، ١) هكذا الأصل — والعبارة غير مستقيمة ، مما يستوجب إصلاحها ، لكننا أضربنا عن ذلك ، لأن المعنى مفهوم ، وهو أن الصاعقة تحرق أحياناً بسرعة بحيث لا يكون هناك أثر من دخان أو سواد وأحياناً يكون . والاضمار في كل هذا الكلام غير منسجمة ، وإن كان المعنى مفهوماً . ولما كان المخطوط غير منقوط ، فيمكن ضبط كثير من الكلمات على غير ما ضبطناها ، دون تغيير في المعنى .

(٢) كذا الأصل ، ويجوز أيضاً أن تكون تحريفاً عن : الحارة ، الحادثة .

(٣) يقصد المؤلف في الغالب تحول المحترق إلى رماد .

(٤) غير منقوطة في الأصل ، فيمكن قراءتها : انحراق ، بدليل كلامه عن « التهاب الغمام » بعد ذلك بقليل .

رأينا بعض القصارين ، وهو يضرب الصخرة بثوب على أحد شطى الوادى العريض ، ونحن في الشط الآخر ، فنراه قد ضرب وأمسك<sup>(١)</sup> ، قبل أن ينتهى إلينا الصوت بمدة بيّنة . وهذا يكون ، إذا كان كون البرد بالغام من العلل في الجو [ عالياً ]<sup>(٢)</sup> جداً ، أعنى كون الدوى والصواعق أكثر . فأما إذا كان في أول الربيع والخريف وكان الغمام المجتمع قريباً من الأرض ، ووافق أوقاتاً من ذلك الزمان ، فيها حر ببعض الأسباب ، يحطّ الغمام من العلو إلى السفلى ، كريح يدفع الغمام من عل إلى جهة الأرض ، عرض ضدّ العلة الأولى . وذلك أن ظاهر الغمام نحو<sup>(٣)</sup> الجو ، كما حددنا ، فيبرد باطنه ، لاقتسام الكيفيات الفواعل المتضادة المواضع المتضادة ، كالباطن والظاهر ؛ فإنه إذا حمى ظاهر الغمام صار البرد في باطنه ، فاستحال جزؤه المائى ماء ، وجد<sup>(٤)</sup> مع استحالته ، وتهدّم فسقط برداً عظيماً . وربما كانت فيه قطع<sup>(٥)</sup> الأشكال لا تدوير لها . ويقال في مثل ذلك<sup>(٦)</sup> الدوى ، لأن المجد له ليس حركة الريح ، بل مخالفة باطن الغمام بالبرد الظاهر الحار .

فأما كون الثلج ، فإن علته أن الجو الأعلى من السكائن بين الأرض والغمام ، إذا اشتد برده ، وانحلب الغمام مطراً انحلاباً ، يقوى ذلك الجو البارد على إحالته ثلجاً ، قبل أن يقطع مسافة الجو البارد ، أجده فنزل على هيئته قطراً ؛ إن كان كبيراً فكباراً ، وإن كان صغيراً فصغيراً . وإن وافق الجو الذى بين الأرض والأسخن ، فكان قدر عظم أجزائه الجامدة<sup>(٧)</sup> ما يمكن أن يقطع بها قدر تلك المسافة قبل أن يذوب ، وافى الأرض ثلجاً ؛ وإن ضعف عن ذلك انحلت قبل أن ينزل إلى الأرض ، فصار مطراً . وقد يشهد برد الجو الأعلى امتداداً<sup>(٨)</sup> ، قبل أن ينعقد فيه سحاب ، بريح تعرض عالية مبردة لذلك الجو ، فيجمد

(١) يعنى أمسك عن الضرب .

(٢) زيادة للإيضاح ويجوز أن يكون قد سقط من النص كلام .

(٣) غير واضح تماماً في الأصل .

(٤) في الأصل : وحد ، وربما تكون جزءاً من كلمة أو يكون كلام قد سقط .

(٥) الأغلب أن يكون قد سقط هنا من الأصل كلمة أو نحوها ، وربما كانت كلمة : قطع ، تحريفاً

من : بعض . (٦) يقصد في مثل هذه الحال . (٧) أصل : الجامد .

(٨) غير واضحة تماماً ، وربما تكون مضروباً عليها .

ذلك الهواء المتزج بالبخار المائى ، قبل أن ينعقد غماماً ، وينزل ، والسماء مصحبة ، ثلجاً متصلاً مستطيلاً ، لاتصال أجزائه<sup>(١)</sup> بعضها ببعض ، بتبريد<sup>(٢)</sup> الريح له ، وهذا [ هو ] المسمى الزمهرير . ولذلك ما نسمع من حركته في الجو صوتاً أشد من صوت الثلج السكائن من الغمام ، وترى صورته في الجو على اختلاف ، لحفز الريح . تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين ، وصلواته على محمد وآله .

(١) في الأصل : أجزائها . (٢) في الأصل : تبريد .

## رسالة الكندي

في

العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض

إذا صرفنا النظر عن الموضوع الأساسي لهذه الرسالة — وهو مسألة من علم الجغرافية — لوجدنا أن فيها نقطاً أخرى ، تستحق التنبيه ، لعلاقتها بالمعرفة بالإجمال ، وبالمنهج الصحيح الموصل إلى المعرفة ، وبالفرق بين نوعين أساسيين للمعرفة ، وبمسألة كلامية — فلسفية من مسائل عصر الكندي .

١ — يقول الكندي في هذه الرسالة ما سبق أن قرره في غير موضع من رسائله<sup>(١)</sup> من أن عماد معرفة الشيء هو معرفة علته ، وإلا استحالت المعرفة ؛ وهذه نزعة فلسفية أساسية .  
٢ — لا بد للتعلم والباحث من استيفاء مقدمات المعرفة ، ثم من التدرج فيها ، بحيث يرتقى من الأصول والمقدمات إلى النتائج ، ومن علم إلى علم ، في صبر وجد وتحمل لمشاق الدأب ، وبحيث يكون الهجوم على قراءة الكتب الأساسية ، دون الدراسة على هدى ومنهج ، دليلاً على عظم الجهالة . وهذه خاصة مميزة لطريقة الكندي في التعلم ، خصوصاً فيما يتعلق بالفلسفة ، التي هي عند فيلسوفنا « صناعة الصناعات وحكمة الحكم » .

٣ — العلم الإنساني المكتسب لا يتأتى إلا على المنهج المتقدم ذكره . أما علم الأنبياء فليس ثمرة تكلف واكتساب ، ولا هو مبنى على مقدمات « وأوائل » وعلوم تمهيدية ، بل هو ثمرة إلهام أو إنارة مباشرة من جانب الله . وهذا هو الذي يميز الأنبياء ويميز علومهم ، وهو الذي يوجب انقياد العقول لهم . والكندي يحمل هنا ما فصله في رسالة أخرى له ، وأشار إليه إشارة ضمنية في رسالة ثالثة<sup>(٢)</sup> .

٤ — مشكلة التناهي في الموجودات الحادثة ، وهي مشكلة أساسية في عصر الكندي . وقد بينا في غير هذا الموضع<sup>(١)</sup> موقف الكندي في إحدى نواحي هذه المشكلة ، وهو قوله بإمكان اللاتناهي في الموجودات الحادثة ، من حيث مدة بقائها في المستقبل — خلافاً لإمكان لا تنهايتها في الماضي ، لأن هذا يؤدي إلى الحال وإلى التناقض . ذلك أن الكندي قد عني بإثبات التناهي ، سواء فيما يتعلق بالجرم الكلي لهذا العالم أو بالحركة أو بالزمان . وهذا نجده في أكثر من رسالة من رسائله<sup>(٢)</sup> . والأصل الأساسي عنده هو أن اللاتناهي مستحيل في الموجودات الحادثة التي خرجت إلى الفعل ؛ أما من حيث إمكان خروجها ، فإن اللاتناهي فيها ممكن ، لأنه لا يتضمن خروج اللاتناهي إلى الفعل ، كما أنه لا يجرّ إلى محال .

وعندنا من أقوال متكلمي عصر الكندي في مشكلة التناهي شذرات ، تدل رغم قلتها ، على آرائهم ، وعندنا بعض الأصول التي بنوا عليها هذه الآراء ، وعندنا شيء من نقد بعض المتكلمين لبعض في هذا الصدد .

فمثلاً ذهب أبو الهذيل العلاف إلى « أن للأشياء المحدثات كلاً وجميعاً وغايةً ، يُنتهي إليه ( هكذا ) في العلم بها والقدرة عليها<sup>(٣)</sup> » .

أما أولاً فلنرى يقوم الدليل على الفرق والخلاف بين القديم ، وهو الله ، وبين المحدثات . فإنه لما كان القديم ليس له « غاية » ولا « نهاية » ، ولا تجري عليه أحكام « الكل » و « البعض » ، فلا بد أن يكون للمحدثات « غاية » و « نهاية » و « كل » و « جميع » .

وأما ثانياً فإن المشاهدة والحس يدلان على وجود « أبعاض » و « أجزاء » للأشياء الحادثة ؛ فلا بد إذن أن يكون لها « جميع » يشملها كلها . ولو جاز أن يكون هناك أجزاء

(١) راجع مقدمة الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٢٧ — ٣١ .

(٢) تجد هذا في كتابه في الفلسفة الأولى وفي رسالة في إيضاح تنامي جرم العالم ، وفي مائة ما لا يمكن أن يكون لانهية له ... الخ ، وفي وحدانية الله وتنامي جرم العالم — وكلها في الجزء الأول من رسائله .  
(٣) كتاب الانتصار للغياط ، ط . القاهرة ١٩٢٥ ص ٩ — ١٠ .

(١) راجع مثلاً كتاب الفلسفة الأولى ، في الجزء الأول من رسائله ص ٩٧ — ١٠١ .

(٢) راجع رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تعلم الفلسفة — في الجزء الأول من رسائله ص ٣٧٢ فما بعدها — ورسالة في اللغة ، وستنشرها فيما سيأتى من رسائله .

ليس لها « كل » يجمعها ، لجاز أن يكون هناك « كل » أو « جميع » ليس له أجزاء . ولما كان هذا يتضمن محالاً في الوصف وتناقضاً في الفكر ، فإن من المحال أن تكون هناك أجزاء لا « كل » لها .

وأما ثالثاً فإن أبا الهذيل يؤيد رأيه ، مستنداً إلى بعض آيات القرآن ، مثل : « إن الله على كل شيء قدير » ، « بكل شيء عليم » ، « بكل شيء محيط » ، « وأحصى كل شيء عدداً » ، وهي آيات تنص على إحاطة علم الله وقدرته بالأشياء جميعاً . فلما كان كل من العلم الإلهي والقدرة الإلهية شاملاً للأشياء ، فلا بد أن تكون هذه متناهية ، لأن شمول العلم والقدرة والإحصاء لا يكون إلا لأشياء متناهية .

وهذا هو المعروف عن أبي الهذيل ، وهو كما يؤخذ من صورة المشكلة ووضعا ، ينصب على الأشياء الحادثة الموجودة بالفعل . ورأى أبي الهذيل متفق مع رأى الأشعرية منذ أيام أبي الحسن الأشعري ؛ وأبو الهذيل والأشعري يبنيان على ما تقدم آراء أخرى لها مثل القول بالجواهر الفرد<sup>(١)</sup> .

وقد صور ابن الراوندي ، في تشنيعه على أبي الهذيل ، رأى هذا التكلم تصويراً يبعده عن حقيقته ، فزعم أن أبا الهذيل يقول : « إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ينتهي إليها ، لا تتجاوزها قدرته ، ولا يتعداها علمه » . وقد استوجب هذا التحريف لرأى أبي الهذيل دفاعاً من جانب الخياط صاحب كتاب الانتصار<sup>(٢)</sup> .

أما المهم فهو أن ما يقوله الكندي في هذه الرسالة له علاقة واضحة بأبحاث متكلمي عصره ، وهو ما يؤخذ من طريقة عرضه للمسألة . فهو يقرر أولاً أن كل ما خرج إلى الوجود الفعلي متناه ، وأن معنى اللاتناهي بالنسبة للموجودات الفعلية الحادثة لا يمكن أن يكون

(١) راجع كتاب « مذهب القدر عند المسلمين » ، الذي نقلناه عن الألمانية ، ط . القاهرة ١٩٤٦ ، ص ١٣ — و من المقدمة ، ثم ص ١٣ وغيرها . وراجع كتاب استحسان الخوض في الكلام ، لأبي الحسن الأشعري ، وهي رسالة قصيرة طبعت في حيدر آباد . (٢) ص ٨ — ١١ .

سوى قبولها للزيادة دائماً ، وأن هذه الزيادة مهما استمرت ، فإنها لا تجعل الأشياء لا متناهية بالفعل ؛ ثم يقول الكندي بعد ذلك : « وجميع خلق الله ، عز وجل ، معدودات ؛ فهي متناهية بالفعل ، وإن كانت تخرج بقدرة الله خروجاً دائماً ، جل ثناؤه ، ما أحب خروجها وكونها ؛ فهي أيضاً بالفعل متناهية ، لأن كل ما خرج منها إلى الفعل وصار شيئاً ، فمعدود . والعدد متناه بالفعل ؛ فهي متناهية بالفعل ، وإنما يقال : إنها لا نهاية لها ، أيضاً ، في القوة ، أى أن الله ، جل ثناؤه ، يمكن أن يخرجها إخراجاً دائماً ، ما أحب جل ثناؤه ، وكلما خرج منها شيء ، فهو محدود ، والمحدود متناه » .

ومن الواضح أن المشكلة ، بوضعها هذا ، ذات صلة بنفس المشكلة ، كما وضعها متكلمو عصر الكندي . وموقف الكندي فيها موقف فلسفي الطابع : فمخوقات الله متناهية بالفعل ، أى أن لها « كلاً » و « جميعاً » و « غاية » و « نهاية » ، وإن كان الله يقدر ، إذا شاء ، أن يزيد فيها زيادة لا تقف عند حد . وهي مهما زادت ، متناهية بالفعل ، لأن كل ما خرج إلى الفعل متناه .

ويتبين من هذا مقدار علاقة فلسفة الكندي بتفكير عصره ومشكلاته ، ومقدار حرص فيلسوف العرب على وضع المسائل وضماً واضحاً ، وعلى التوفيق بين الدين والفلسفة .

وبين أقرب موضع ، تجمد فيه البخارات ، حتى تكون غيماً ؟ وكيف وجد<sup>(١)</sup> كل واحد من هذين الموضعين ، والحجة في ذلك ؟

والمسألة الثانية : إذا رأينا في موضع من مواضع الأرض الصحو ، ولم نر في ذلك الموضع في وسط السماء ولا في أفقه شيئاً من الغيم ، أيمكننا أن نعلم إلى أي موضع يكون ذلك الصحو ، على قدر عرض البلد ، أو على قدر عدد الفراسخ ؟ وإن رأينا في الأفق غيماً ، أيمكننا أن نعلم في أي مدينة هو ، على قدر عرض البلد ، أو عدد الفراسخ ؟

والمسألة الثالثة : إذا كانت الأعداد بلا نهاية ، فيمكن أن تكون العدودات بلا نهاية ؟

وقد رسمت من ذلك قدر ما ظننته كافياً<sup>(٢)</sup> لك فيما سألت .

وهذه المسائل ، وإن كانت صغيرة ، سهلة على ذوى العلم بالأشياء الطبيعية ، قريبة الحل ، فإنها تبعد<sup>(٣)</sup> عن لم يسلك العلم الطبيعي ، ولم يعرف أوائله<sup>(٤)</sup> ، حتى يظن بها شدة الصعابة<sup>(٥)</sup> والاعتياص ، وأنها كالشيء المناقض<sup>(٦)</sup> الممتنع بيبانه ، إذ يقول : إن الحر الذي عندنا علته<sup>(٧)</sup> حركة الفلك ، وإن ما قرب من حركة الفلك أبرد مما بعد منها ؛ فإن هذا كالمتناقض والمحال !!

ولعمري أن ما جهلت أوائله وأسبابه وعِلُّه ليؤيس من درك حقائق علمه .

ولعله لا يكون أحد أعظم جهلاً بذلك ممن نظر في كتب الحكماء القدماء خاصة في ذلك ورجا بعشق<sup>(٨)</sup> نيل الحق من ذلك بها ، من غير علم السوابق لتلك العلوم على ترتيبها ،

== ص ٢٦٨ ، ٢٧٣ ، ٢٧٥ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ — ٢٨٠ . قارن أيضاً معجم البلدان لياقوت ط . لبيتزج ١٨٦٦ ، ج ١ ص ١٩ ؛ ومقدار الاسطاديين موضع خلاف .

(١) غير واضحة تماماً في الأصل : يوجد ، وجد ؛ والمعنى : يُعلم ، يُعرف ، عُرف .

(٢) في الأصل : كاف . (٣) غير منقوطة في الأصل .

(٤) يقصد أصوله الأولى ومقدماته .

(٥) هكذا الأصل ، ولعلها لغة قديمة في الصعوبة .

(٦) كذا الأصل ، وله وجه ، إن لم يكن هنا تحريف عن : المتناقض .

(٧) في الأصل : علة . (٨) هكذا الأصل ، دون نقط .

## بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقنا إلا بالله

### رسالة الكندي

في العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض<sup>(١)</sup>

حاطك الله بتوفيقه ، وسدّدك لدرك الحق ، وكشف لك عن خفيات الأمور !

فهمتُ كتابك<sup>(٢)</sup> ، أفهمك الله ما يرضيه عنك ، وألهمك استعمال ذلك والقيام به ! ما سألت من شرح الجواب في المسائل الثلاث ، على ما يسهل به عليك فهمه ، وتنكشف لك به علته .

المسألة الأولى<sup>(٣)</sup> : لم صار البخارُ يجمد في الجو ، والماء إذا رفعناه في الهواء يبرد ، وأنت تعلم أن طبيعة الهواء الحرارة والرطوبة ، وأنه أيضاً يسخن بحركة<sup>(٤)</sup> الفلك ، وأن الحر الذي يوجد عندنا على وجه الأرض هو مما يصل إلينا من فوق بحركة الفلك ؟ وكيف علم الفيلسوف أن أكثر ما ترتفع البخارات عن وجه الأرض ستة عشر اسطادياً<sup>(٥)</sup> ؟ وكما بين وجه الأرض

(١) ذكر هذه الرسالة للكندي كل من ابن النديم ( ص ٢٦٠ ) وابن أبي أصيبعة ( ج ١ ص ٢١٣ ) والقفطي ( ص ٢٤٥ ) بعنوان واحد تقريباً وهو : « رسالة في العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض » .

(٢) هكذا الأصل ، والأشبه أن تكون كلمة : كتابك ، زائدة .

(٣) في الأصل هكذا : « المسألة الأولى التي أحدها : ... » ، وقد ضرب على عبارة : المسألة الأولى . ويظهر أن المقصود استمرار الكلام في تفصيل ذكر المسائل . لكننا آثرنا الاحتفاظ بما ضرب عليه ، وضربنا على عبارة : التي أحدها ، تمشياً مع بقية الكلام في الرسالة وطلباً للوضوح .

(٤) أول الكلمة غير واضح : لحركة ، بحركة — والأشبه أن تكون الأخيرة .

(٥) هكذا الأصل . ولم أجد في القواميس العربية ما يعين على ضبط الكلمة . وأغلب الظن أنها معربة عن اليونانية στάδιον ، وهو ستمائة قدم يوناني ، والكندي يتكلم عن مقدار الإسطادى فيما يلي من رسائله . وتجدد كلاماً عنه في تاريخ علم الفلك عند العرب للأستاذ نلينو ، طبعة رومه ، عام ١٩١١ =

وبما كل واحد منها مستحق ، من قرب الفحص والدأب في كسب<sup>(١)</sup> فنونه والصبر على مرارة التعب في ذلك .

فإنه ليس بممكن أن يتعلم رجل أتم قراءة الكتب في مجلس أول<sup>(٢)</sup> ، دون أن يعلم اللغة التي أراد قراءة كتبها ، [و] كم الحروف التي يستعملها أهل اللغة في ألفاظها ، فيتقن علم ذلك ، ويعلم الرسوم التي صيرت رموزاً عنها للحسن البصري دالة على كل واحد منها ، وكيف يتركب منها كل اسم وكيف ينفحل إليها<sup>(٣)</sup> . فإذا استدلل الدلالة بذلك ، وسهلت على المتعلم لها ، أمكن أن يقرأ الكتب قراءة سهلة ، وإن عدم ذلك فأبوس له من قراءتها بنية .

وإنه ليس يحيط البشر بعلم مالا نهاية له في القوة ، ولا سبيل إلى حفظ صورة كل<sup>(٤)</sup> اسم .

وكذلك يعرض في كل علم من العلوم ، أعني أن يكون مرتباً : أول ، ثم ثان<sup>(٥)</sup> ، ثم ثالث ، إلى أن ينتهي إلى آخر المعلومات ، لا يُدرك الثاني إلا بعد علم الأول ، ولا الثالث إلا بعد علم الثاني .

فعلم الفلسفة ، التي هي « صناعة الصناعات وحكمة<sup>(٦)</sup> الحكيم » ، مرتبة : أول ثم ثان<sup>(٧)</sup> ثم ثالث ، وكذلك مرتبة<sup>(٨)</sup> إلى أقصى علمها الذي هو علم الربوبية . فليس لأحد أن يتناول<sup>(٩)</sup> علماً ، له أول يُخرج إليه ، لم يعلم ذلك الأول ، كما يظن كثير من الناس أن لكل أحد أن يتناول أي علم شاء ، متى شاء ، وقبل كل علم .

(١) هذه الكلمة غير واضحة تماماً ، ويمكن قراءتها : تكسب ، كشف ، تكشف ، بإضافة النقط طبعاً .

(٢) هكذا الأصل والمعنى مفهوم : في مجلس واحد .

(٣) عبارة : كل اسم ، مكررة بين النص الأصلي وإكمال له في هامشه .

(٤) في الأصل : لكل ، وقد ضرب على اللام .

(٥) في الأصل : ثاني .

(٦) في الأصل : محكمة ، وقد أصلحناها ، طبقاً لتعريف أورده الكندي في رسالته في حدود الأشياء ورسومها — راجع الجزء الأول من رسائله ( ص ١٧٣ ) .

(٨) في الأصل : ثاني .

(٩) فوقها في الأصل كلمة : مترقية . (٩) في الأصل : يتناول .

وهذا شيء قد عدمه البشر ، للأسباب التي حددنا لطبائعهم ، إلا من اختصه الله ، عز وجل ، برسالاته ، فإنه يلهمه<sup>(١)</sup> ذلك إلهاماً ، وينيره في نفسه بلا أوائل<sup>(٢)</sup> ، لأن أمره ، جل ثناؤه ! كما قال الله : « إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ : كُنْ ، فَيَكُونُ<sup>(٣)</sup> » . وكذلك الرسل في غنى هم<sup>(٤)</sup> ، بمسئلتهم الله ذلك ، جل وتعالى . وهذا أحد الخوارج<sup>(٥)</sup> التي صيرها الله فرقاناً بين الرسل وجميع البشر ، ليوجب لهم بها خضوع الأنفس ، فإن أمرهم أمر إلهي ، يقصر عنه جميع الخلق ، وينقادون له بالطاعة ، إلا من عظم عظمه واستحوذ عليه الجهل والخذلان<sup>(٦)</sup> .

ومن أوائل ما سألت عنه علم عدة<sup>(٧)</sup> العناصر المحتملة للكيفيات الأوائل ، أعني بالأوائل من الكيفيات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، وما هي ، وأن هذه العناصر هي الأرض والماء والهواء والنار ، وأن اثنين منها آخذان للكيفية<sup>(٨)</sup> الفاعلة الكبرى ، أعني الحرارة ، واليبوسة ، وهما متحركان بالطبع إلى مكانهما الأخص بهما علواً ، وهما النار والهواء ؛ واثنين آخذان للكيفية الفاعلة الصغرى ، أعني البرودة والرطوبة ، وهما متحركان بالطبع إلى مكانهما الأخص بهما سفلاً ، وهما الأرض والماء .

فبين أن الكيفية الأولى الكبرى [ هي ] الفاعلة علة الحركة علواً ، و [ أن ]

(١) يمكن في الأصل أيضاً قراءتها : ملهمه .

(٢) يعني بلا مقدمات وعلوم سابقة .

(٣) سورة يس ، آية ٨٢ .

(٤) في الأصل : في غيرهم ، بدون نقط ، والمقصود أن الرسل في غنى عن المقدمات والعلوم السابقة بسؤالهم الله . (٥) في الأصل يمكن قراءتها الخوارج . وليست منقولة أصلاً .

(٦) هذا ما نجده أيضاً في رسالة الكندي في كمية كتب أرسطو — راجع الجزء الأول من رسائله ، ص ٣٧٢ وما بعدها .

(٧) فوق كلمة : علم ، توجد في الأصل كلمة علة — ويسمح رسم الحروف وانطلاس بعضها بقراءة النص هكذا أيضاً : ومن أوائل ما سألت عنه ( عن ) علم ( علة ) عدة ( هذه ) العناصر .

(٨) كذا الأصل .

الكيفية<sup>(١)</sup> الصغرى [ هي الفاعلة ] علة الحركة سفلا .

ولذلك<sup>(٢)</sup> منها أيضاً عنصران آخذان الكيفية المنفعلة الكبرى ، أعنى اليبس ، هـا النار والأرض ؛ واثنان منها آخذان الكيفية المنفعلة الصغرى<sup>(٣)</sup> ، أعنى الرطوبة ، وهما الهواء والماء .

والنار أعلى العناصر موضعاً ، ثم الهواء ، ثم الماء ، ثم الأرض أسفلها في مركز الكل ، أعنى أن مركزها هو مركز الكل .

فبيّن إذن أن النار أسبق إلى العلو من الهواء ، والأرض أسبق إلى السفلى من الماء ؛ فإذا علة السرعة اليبس ، وعلة الإبطاء الرطوبة .

وبيّن أن ثلاثة من هذه العناصر سيّالة متحلّلة ، أعنى النار والهواء والماء ، وواحد منحصّر ، وهو الأرض .

وبيّن أن الحركة المنفعلة التي فعلت للنار والأرض السرعة هي مشدّدة<sup>(٤)</sup> الكيفيات فيما هي فيه . فإذا النار أشدّ حرّاً من الهواء ، والأرض أشدّ برداً من الماء ، والأرض منحصرة واقفة غير متموجة ، فكلمّا لاقى جزء<sup>(٥)</sup> منها قفلاً ضدّها في الحر والبرد ، كان أشدّ فيه عملاً وتأثيراً من السيّال المتوجّج ، الذي مواضعه من مواضع المؤثر فيه أبداً مختلفة متبدّلة ، وهو أضعف قوة في القبول للتأثير من ضده ، كما حددنا .

فإذا الأرض إذا كانت على طباعها<sup>(٦)</sup> كانت مفرطة في البرد<sup>(٧)</sup> ، لا يحدث فيها

(١) في الأصل : الملة ، وقد أصلحناها طبقاً لما يقوله الكندي في كثير من المواضع ، وزدنا ما بين القوسين للإيضاح وإكمال المعنى .

(٢) ولذلك ، وكذلك ؟ (٣) هذه الكلمة غير واضحة تماماً في الأصل .

(٤) غير واضحة تماماً في الأصل .

(٥) في الأصل : فكل ما لا فاجر منها ، دون قط — والمعنى مفهوم بحسب ضبطنا للنص .

(٦) يعني : على طباعها أو طبيعتها .

(٧) نجد في المخطوط الأصلي عند كلمة طباعها علامة يقابلها في الهامش أن في نسخة أخرى : بغير المؤثر خلاف كقيتها ، على ما كانت عليه ، مفرطة ... الخ . وهذه الإضافة للأخوذة من نسخة أخرى لا تحدث تغييراً جوهرياً في المعنى .

حرث ولا نسل ، كالذى هو موجود حسّاً . فإننا كلما طعنا في المسير في الشمال ، منصرفين عن الاعتدال ، وجدنا اللواضع التي هي أقرب إلى الشمال أبرد ، حتى ننهي<sup>(١)</sup> إلى موضع من الأرض لا يمكن سكناه و [ لا ] يحترث<sup>(٢)</sup> فيه حرث ولا نسل ، وهو ما جاز<sup>(٣)</sup> ثلاثة وستين جزءاً<sup>(٤)</sup> من معدل النهار<sup>(٥)</sup> إلى الموضع<sup>(٦)</sup> الذي يُسامت قطب الشمال . ونجد مثل ذلك حسّاً في الحر ، فإننا كلما طعنا في ناحية الجنوب ، اشتد الحر إلى معدل النهار ، إذا كانت الشمس في محل واحد من الفلك ، وكذلك إذا كانت في الميل الجنوبي ، فإن كل ما قرب<sup>(٧)</sup> من مسامتة خمس درج ونصف من القوس ، كان الحرّ فيه أشدّ .

فبيّن أن الحر الذي نحسه في الجو الذي على وجه الأرض ، إنما هو بحسب الأرض بدور الأشخاص العالية عليها ، وسيا الشمس خاصة ؛ فكلمّا قربت من موضع في دورها من الأرض ، أحتمته .

ولذلك ما يرتفع من البخار من وجه الأرض والماء .

فأما البخار الأرضي فيسمى دخاناً ، لأنه حار يابس ، وهو جسم من الأرض قبل الحرارة ، فصار مائلاً إلى النارية ، فتحرك حركتها<sup>(٨)</sup> سموّاً .

وأما المرتفع من الماء فترطبّ حار ، ويسمى بخاراً باسم البخار العام ، لأنه قبل الحرارة ، فصار مائلاً إلى النارية ، فتحرك حركة النار سموّاً . وهو أبطأ حركة من حركة البخار اليابس لما قدمنا ، من أن علة السرعة اليبس وعلة الإبطاء الرطوبة .

فهذان البخاران مازجان للجو المماسّ للأرض إلى الموضع من العلو الذي يمكن

(١) في الأصل : يتنها ، دون نقط .

(٢) هكذا الأصل . وقد زدنا كلمة : لا ، لأن المعنى يقتضيها ، ويجوز أن تكون تحريفاً عن : يحدث .

(٣) يعني ما جاوز . (٤) يقصد درجة .

(٥) يعني ما نسميه خط الاستواء .

(٦) في الأصل : موضع . (٧) في الأصل : فإن كلما قرب .

(٨) يقصد حركة النار ، كما يدل عليه الكلام التالي .

انعكاس الحر<sup>(١)</sup> الذي تؤثره الأشخاص العالية في الأرض . فإن انعكاس الشعاع خاصة لكل جرم منحصراً .

والشعاع يرقق الجو ، وبصير سلوك الأشياء فيه أسهل وأسلم ، كالذي يرى حساً ؛ فإن المواضع التي تشرق الشمس فيها تكون أحر من التي فيها الظل ، ولذلك ما يكون من حل في مواضع إشراق الشمس يجد حراً شديداً ، ومن حل في الظل بالتقرب منه لم يحس بذلك الحر ، وإن وُجد حر<sup>(٢)</sup> ، فكما بعدت من المواضع التي أشرقت عليها الشمس ، ضعف<sup>(٣)</sup> ما تجد من الحر . والحر الموجود على وجه الأرض إنما هو لحركة الدور<sup>(٤)</sup> ؛ وليس بين الحال في الموضع الذي تشرق عليه الشمس ، وبين الحال في الظل ، إذا كان بينهما الأذرع اليسيرة ، قدر محسوس في بعد<sup>(٥)</sup> ما بيننا وبين الشمس المحيية للأرض بحركة الدور عليها ؛ ولولا رقة المواضع التي تشرق عليها الشمس من الأرض والجو ، لم يختلف الحر في الموضعين لتقاربهما .

فالمواضع التي ينعكس إليها الشعاع من الأرض ترق وتسرع حركة الأبخرة فيها سمواً ، فإذا انتهت إلى أواخرها [بردت]<sup>(٦)</sup> ، وليس لذلك حد معلوم في القرب من الأرض والبعد ، وشدة حر الموضع بقرب الشمس من سمتة وبعدها منه وضعف الحر لذلك . فإذا تنافت إلى تلك المواضع لم تقدر على السمو ، ولم تكن للشعاع مادة تقع على أجزاء<sup>(٧)</sup> البخارين ، فتهدم حميتهما ؛ فاستحالاً إلى البرد الذي هو طبيعتهما ، فغلظا وكثفا .

فأما الأرضي منهما فيزحم الهواء سُفلاً ، فتعرض منه رياح ، وأما الرطب فينحل منه ماء ، فيتحدث منه أمطار ، وكل ما أشبه الأمطار من برد وتلج .

فأما الجو الذي ليس بمنحل<sup>(٨)</sup> ، فليس تبلغ إليه الأجزاء الأرضية والمائية ، فإن الماء

(١) ويمكن أيضاً قراءة هذه الكلمة : الجو ، ولكن ما اخترناه أصح .

(٢) في الأصل : وإن وجد حراً ، وقد أصلحنا الكلام ليزول التناقض .

(٣) في الأصل : ضعف . (٤) يقصد دوران الشمس ، بحسب التصور القديم .

(٥) يعني بالنسبة إلى . . . الخ

(٦) لا شك أن في النص نقصاً — وقد زدنا ما يجعل المعنى كاملاً ، وهو أن البخار إذا ارتفع برد

وتكاثف . (٧) في الأصل : أحر . (٨) هكذا الأصل تماماً — والمعنى غير واضح لـ .

أقرب الأشياء في الغلظ والآنحصار من الأرض ، فيحييانه بمحييها ، بل أكثر ما يكون على وجه الأرض ، وكلما بعدت من وجه الأرض ، كان الشعاع المنعكس أضعف قوة ، والجو أغلظ ، حتى ينتهيا من الجو إلى موضع لا تبلغ إليه الأجزاء<sup>(١)</sup> .

والهواء ، وإن سميناها حاراً ، فليس بالثابت<sup>(٢)</sup> الحرارة ، بل الثابت الحرارة النار ، والثابت البرودة الأرض ؛ فأما الماء فليس بثابت البرودة ولا الهواء بثابت الحرارة . ولا يمكن أن يقال لواحد منهما بالقول المطلق : بارد ، ولا حار . فأما النار فيقال لها بالقول المطلق : حارة ، لأنها نهاية الحر ، والأرض يقال لها بالقول المطلق : باردة<sup>(٣)</sup> ، لأنها نهاية البرد . فأما الماء فإنه يقال له الحالان<sup>(٤)</sup> جميعاً : أما إحداها فبطبعه وما يعرض له ، وهي عنصره<sup>(٥)</sup> ، فيقال له : بارد بالطبع ، إذا أضيف إلى الهواء ؛ وأما الأخرى فبعرض<sup>(٦)</sup> ، فيقال له : حار ، إذا أضيف إلى برد الأرض . وكذلك الهواء يقال له بطبعه وما يعرض له : حار ، إذا أضيف إلى الماء ، و : بارد ، إذا أضيف إلى النار .

فالأشياء النارية أشد حراً من الهواء ، والهواء عندها<sup>(٧)</sup> بارد . والأرض والماء وأجزاؤهما المنحصرة ، والأرض وأجزاؤها ، تصير بالحركة الدائرة نارية ، فتكون أحر من الهواء ، فيصير الهواء بالإضافة إليها بارداً ، كالذي يعرض حساً ؛ فإننا إذا أخذنا ماءً ضعيف الحرارة ، إلا أنه أحر من كفيات أبداننا ، فصبيناه على عضو من أعضائنا ، في موضع بارد ، حسناؤه حاراً حرارة ما . فإن دخلنا إلى حمام شديد الحرارة ، ثم صببنا من ذلك الماء بعينه على ذلك العضو ، حسناؤه بارداً .

(١) يقصد الأجزاء المتحللة الصاعدة بالحرارة — والنس مضطرب ، رغم أن المعنى العام مفهوم .

(٢) فوق كلمة : بالثابت ، في الأصل كلمة : بالثابت — وهو تصحيح فاسد من غير شك .

(٣) في الأصل : بارد . (٤) في الأصل : الحالين .

(٥) ما بعد قوله : وما يعرض له ، غير واضح تماماً في الأصل ؛ ويمكن قراءته : وهي مقدرة

(مقصرة) ، ومن . . . غير . . . وقد ضبطنا العبارة بحيث يكون المعنى أنه يقال للماء الحال الأول ،

أعني أنه بارد ، على أساس أن عنصره بارد بالطبع . ولكن الأغلب أن في الأصل تعريفاً أو نقصاً —

لأن فيه اضطراباً منطقياً . ولو أسقطنا قوله : وما يعرض له ، وهي عنصره ، لاستقام المعنى ، وصار الكلام

كالذي يليه ، وزال الاضطراب المنطقي .

(٦) غير منقوطة في الأصل .

(٧) يعني بالنسبة إليها .

فاللهو المحيط بالأرض القريب منا مملوء حراً لهذه العلة ، وكلما تباعد من الأرض كان أبرد ؛ فالله الموضوع على وجه الأرض يقبل من الأرض وحرارتها الحادثة العارضة لها بحركة الدور من الأشخاص العالية حراً أشد من قبوله منها ، إذا بعد عنها ؛ لأنه يصير في جو أبرد من الجو الذي كان فيه . فكلما بعد من الأرض ازداد برداً ، حتى ينتهي إلى موضع يبقى فيه على طباعه ، لا يناله من حر الأرض شيء بته . ولا يكون فيه من تأثير الحر الناقص من طباعه إلا قدر ما للماء أن يقبله من تأثير الحر من حركة الدور بالأشخاص العالية .

فهذه هي العلة التي سألت عنها ، فهمك الله الحق ، وأنار لك ظلم الخفيات !

وقد تبين مما قلنا أنه لا قدر محدود للنهاية التي يغلظ عندها البخار ويستحيل ماء وأرضاً ، بما وصفنا ، من أن انعكاس الشعاع يكون على قدر شدة حمى الأرض وقرب الحمى بحركته وبعده ؛ ولذلك ليس للمواضع المصحبة حد نهاية ، لأن المواضع [ التي <sup>(١)</sup> ] تحمى حمياً شديداً هي مختلفة لقرب الحمى وبعده .

وكذلك أيضاً لا يوقف على حد النسيم الذي يرى في الأفق وعلى أى مدينة ، أو هو من بُعد من موضع الناظر أو قرب ؛ لأن العالى يرى خلاف ما يرى الهابط ، والنسيم يكون عالياً وهابطاً ، بقرب الحمى الرافع للبخار وبعده ؛ فإنه إذا كان أقرب ، كان البخار أرفع ، وإذا كان أبعد كان البخار أقرب من الأرض ، للعلل التي حددنا .

وقد يعرض لعلوه وقربه من الأرض أعراض سفلية ؛ فإن المواضع التي فيها جبال شاذة ، تمنع البخار العالى من الانقياد بحركة <sup>(٢)</sup> الدور ؛ والمصحرة التي لا جبال فيها ولا أغوار ، يتبدد البخار فيها ويتموج ، إذا جاز فري جبالها ، وينقاد لحركة الدور ، ولا يكثف ولا يجتمع <sup>(٣)</sup> .

وإنما تعرض هذه الأعراض ، أعنى الرياح والأمطار والثلج والبرد والرعد والصواعق ، في هذا الجو الذي في الأغوار وما بين الجبال الشوامخ .

(١) زيادة ليست في الأصل .

(٢) كذا الأصل ، ويجوز أن تكون تحريفاً من : لحركة .

(٣) يلاحظ أن في هذا الكلام شيئاً من عدم الانسجام .

فإذا جاز دور كرة الأرض ، لم يحدث في ذلك الجو من هذه الأحداث شيء بته ، وقد يوجد في بعض الجبال المطر في موضع ، وما فوق ذلك من الجبل <sup>(١)</sup> لا مطر فيه .

وقد يوجد المطر في أعلى من ذلك الموضع في الجبل أحياناً . وقد نجد نحن السحاب في بعض الأحيان يستوطف <sup>(٢)</sup> ، حتى يلحق بالأرض ، ونجده أحياناً عالياً في المطر جداً .

فأما ما سألت عنه ، أوضح الله لك جميع مطالبك ! من مسألتك الثالثة : إذا كانت الأعداد بلانهاية فيمكن أن تكن المعدودات بلانهاية أم لا ؟ فإن هذا القول ليس بحق ، لأن الأعداد متناهية ، وإنما يعرض لها أن تسمى لانهاية لها عرضاً لا طبعاً ؛ لأن الأعداد إذا كانت تأليف الوحدة أو تركيب الوحدة أو تضعيف الوحدة ، أو كما شاء قائل أن يقول من ذلك ، فإن كل محدود فأضعافه محدودة ، كائناً ما كانت ، فإننا إذا قلنا : اثنين ، وهو أول العدد <sup>(٣)</sup> ، كان الاثنان محدودين ، فإن قلنا : أربعة ، التي هي ضعف الاثنين ، فإنها محدودة أيضاً متناهية ، فإن قلنا : ثمانية ، التي هي ضعف الأربعة ، فإنها محدودة متناهية ، وكذلك أى عدد قليل ، فهو محدود بالفعل ؛ فهو إذن محدود بالطبع .

وإنما يعرض للعدد أنه يمكن أن يُضاعف تضعيفاً <sup>(٤)</sup> دائماً ؛ فلذلك يقال : لانهاية له ، أى يمكن أن يُزاد على كل عدد مثله إمكاناً دائماً ، إلا أن ذلك الإمكان كلما خرج منه شيء وقيل ، فهو محدود بالفعل ؛ فإنما هو إذن ليس بمحدود بالقوة ، أعنى ممكناً أن يُزاد فيه أبداً .

وجميع خلق الله ، عز وجل ، معدودات ، فهي متناهية بالفعل ، وإن كانت تخرج بقدرة الله خروجاً دائماً ، جل ثناؤه ، ما أحب خروجها وكونها ؛ فهي أيضاً بالفعل متناهية ، لأن كل ما خرج منها إلى الفعل وصار شيئاً ، فمعدود <sup>(٥)</sup> . والمعدود متناهٍ بالفعل ، فهي متناهية

(١) هكذا الأصل .

(٢) يقصد يهبط أو يتدل .

(٣) فارق بهذا ما يقوله السكندى في كتابه في الفلسفة الأولى ، ص ١٤٥ ، فابعداً ، من الجزء

الأول من هذه الرسائل .

(٤) هكذا الأصل ، وقد احتفظنا به رغم عدم الانسجام التام في التصريف القوي .

(٥) في الأصل قبل كلمة : فمعدود كلمة : فهو ، وقد ضرب عليها .

بالفعل ، وإنما يقال : إنها لانهاية لها ، أيضاً ، في القوة ، أى أن الله ، جل ثناؤه ، يمكن أن يُخرجها إخراجاً دائماً ، ما أحبّ جل ثناؤه ؛ وكلما خرج منها شيء ، فهو محدود ؛ والمحدود متناه .

وأما ما سألت عنه من علة ما دعا المتقدمين أن ذكروا أن ما يرتفع من البخار لا يجوز ستة عشر إسطاديا ، فإن علة ذلك وجودهم<sup>(١)</sup> . فإن كثيراً ممن عنى بمسحة الأرض ، [و] منهم ماريئوس<sup>(٢)</sup> وبطلميوس<sup>(٣)</sup> وغيرهما ، ذكروا أن أكبر ما وجدوا من مسحة أعمدة الجبال الشاخنة ستة عشر إسطاديا ، ولإسطادى أربعماية باع ، والباع ثلاثة أذرع ونصف ؛ وأكثر ما وجدوا من أعمدة الأغوار القمرة<sup>(٤)</sup> ستة عشر إسطادياً أيضاً .

فلذلك ما قال المتكلمون على نهاية هذه الأحداث الكائنة من البخار الصاعد من الأرض والماء ، من القيوض والرياح والأمطار والثاج والبرد والريعود والصواعق ، لا يكون فوق هذه الغاية ، أعنى ستة عشر إسطاديا ، على وجه الأرض ؛ لأن ما فوق قلال الجبال الشاخنة من الهواء منقاد لحركة الفلك ، غير منحصر عن السيلان الدورى ، وإنما ينحصر البخار ويستحيل سحاباً ، وتحدث منه الآثار التى حددنا ، فيما دون الموضع من الهواء المنقاد لحركة الفلك ، أعنى السائل سيلاناً دورياً .

فهذا فيما سألت ، بلغك الله أقصد سبيل إلى الخير ، وأرشدك إلى ما فيه رضاه ، جل وتعالى ! كاف .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين

## رسالة الكندى

في علة اللون اللازوردى الذى يُرى في الجو في جهة السماء

ويُظن أنه لون السماء

تشمّل هذه الرسالة على النقط الآتية :

١ — لون السماء ، إن كانت ذات لون ، لا يمكن إدراكه بالحوس ، كما لا يمكن أن نعرفه بالاستدلال ؛ وهذه نزعة علمية إيجابية عند فيلسوف العرب .

٢ — كل الأجسام الشفافة ، أو المتخلخلة ، كالهواء والماء واللهب النارى — وهى الأجسام « السائلة » أو الغير متضامة الأجزاء ، أو كما يقول الكندى : الأجسام التى ليست « منحصرة في ذاتها » — لا لون لها ، ولا تستضىء بذاتها .

٣ — الجسم الذى يتأثر بالضوء هو الجسم المنحصر ؛ وهو يقبل الحرارة في ذاته ، ويعكسها ، كما أنه يقبل الضوء لا في ذاته ، وإن كان يعكسه ؛ وإذن فصدر الضوء الذى نشاهده هو انعكاس الضوء من جسم عاكس له ؛ وهذا الضوء لا يرى بذاته ، بل منعكساً من جسم .

٤ — تفاوت الأجسام المستضيئة بحسب قابليتها لأن تعكس الضوء .

٥ — الضوء الذى نراه في الجو ، ضوء منعكس من الذرات البخارية والأرضية التى يحملها الهواء . وإذا تجاوزنا طبقة الهواء الحامل لهذه الذرات ، انعدم ما يعكس الضوء ، وكان الظلام ؛ كما أن الحرارة في الجو المرتفع تنعدم لعدم وجود الجسم الذى ينفعل بها ، ولذلك توجد البرودة في الجو المرتفع<sup>(١)</sup> .

٦ — النار لا لون لها ، وإنما اللون للأجسام التى تستحيل ناراً بحسب طبيعتها ؛ وذلك

(١) يقصد إدراكهم وإحساسهم ومعرفةهم .

(٢) غير منقولة في الأصل ، والقصود هو ماريئوس الرياضى القديم المشهور .

(٣) هكذا الأصل ، وقد أبقيناه على حاله ، لأنه أصح من التسمية الدارجة .

(٤) هكذا الأصل ، والقصود الميقة .

(١) راجع رسالة الكندى « في علة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض » .

ص ٨٦ — ١٠٠ مما تقدم .

لأن اللون لا يكون إلا للجسم المنحصر المتضام الأجزاء الذي يعترض البصر ، إذا عبرنا عن  
المشاهدة الساذجة التي لا تقوم على نقد علمي<sup>(١)</sup> .

٧ — الكواكب أجسام ذات لون ؛ فهي منحصرة ، بدليل أن بعضها يكشف بعضاً .  
٨ — لما كانت طبيعة الجو المرتفع الخالي هي الظلام ، لعدم وجود ما يعكس الضوء  
فيه ، وكانت طبيعة الجو القريب من الأرض تسمح باستضاءة ضعيفة بواسطة الذرات  
الموجودة في هذا الجو ، والتي تعكس الضوء ، فإن الكندي يخرج من ذلك بأن لون الجو ،  
وهو المسمى السماء ، لونٌ مختلط من ضياء وظلام ، وهو اللون اللازوردي ، الذي لا يبدو أن  
يكون لوناً ظاهرياً ، لأنه شيء يعرض للبصر ، أي أنه من خداع البصر .

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ولا قوة إلا بالله العظيم

### رسالة الكندي

في علة اللون اللازوردي الذي يرى في الجو في جهة السماء  
ويُظن أنه لون السماء<sup>(١)</sup>

حاطك الله بتوفيقه وسدّدك بصنعه<sup>(٢)</sup> !

سألت أن أوضح لك علة ما يرى من اللون اللازوردي في جهة السماء ، ويُظن أنه  
لون السماء .

وقد رسمتُ لك في ذلك ما ظننته لك كافياً ، بحسب موضعك من النظر وبحسب  
فهمك ، وبالله توفيقنا ، وعليه توكلنا ، فنقول :

إن السماء ، كانت ذات لون أو غير ذات لون ، فإدراك<sup>(٣)</sup> لونها على ما هو موجود<sup>(٤)</sup> في  
الحس الصادق ، من بعدها من الأرض ، وما يوجد<sup>(٥)</sup> القياس أيضاً بالصناعات الرياضية من  
ذلك ، غير ممكن أن يُحس<sup>(٦)</sup> . وإنما ذلك شيء يعرض للأبصار ، وذلك أن جميع الأجسام ،

(١) ذكر هذه الرسالة للكندي ابن النديم ( ص ٢٥٨ ) وابن أبي أصيبعة بعنوان : « رسالة  
في ماهية الفلك واللون اللازم اللازوردي المحسوس من جهة السماء » ، وذكرها الفقطنى ( ص ٢٤٣ )  
بعنوان : « كتاب في ماهية الفلك واللون اللازوردي المحسوس من جهة السماء » — ونحن نحاول  
الحصول على الصورة الشمسية لمخطوط آخر لهذه الرسالة ، غير أنه لم يصلنا حتى الآن . ولو وجدنا بعد  
وصوله فرقاً بينه وبين المخطوط الذي بين يدينا ، فإننا سننبه على هذا الفرق في إستدراكاتنا لنحفظها بالكتاب  
(٢) يقصد بعنايته .

(٣) في الأصل مادارك . (٤) معنى موجود هنا : مُدرك .

(٥) معنى يوجد هنا : يظهره ويدل عليه .

(٦) كأنما قد سقط من الكلام السابق شيء .

(٢) راجع رسالة الكندي « في الجرم الحامل بطباعه اللون . . . الخ » ص ٦٤ — ٦٨ مما تقدم .

التي ليست بمنحصرة<sup>(١)</sup> ، كالماء والهواء والنار والفلك ، المستضيئة ، لا تنفعل مضيئة انفعالا تاما . وأما المنفعل مضيئا انفعالا تاما<sup>(٢)</sup> [ فهو ] الجرم المنحصر من ذاته فقط ، أعنى الأرض وجميع ما كان مثلها ، أعنى منحصرأ ، كالذى هو مشاهد بالحس .

فإننا نرى المواضع ، التي يمكن أن تخرج<sup>(٣)</sup> منها خطوط<sup>(٤)</sup> مستقيمة إلى الشمس ، قابلة للضياء قبولاً تاماً ، ونرى المواضع ، التي جاورت تلك المواضع المشاركة لها في حد واحد ، إلا أنه لا يمكن أن يخرج منها إلى الشمس خط مستقيم ، بل منفصلة منها انفصالاً بيناً ، كالمواضع ذات الأظلال<sup>(٥)</sup> والمواضع [ غير ] المشرقة عليها الشمس ، [ غير ] قابلة للضياء قبولاً تاماً<sup>(٦)</sup> ؛ فإننا نجد الشروقية نيرة نوراً تاماً ، ونجد الظل المجاور لها بالإضافة إليها مظلماً ، ونجد قدر قبول هذه الأظلال للضياء ضعيفاً ، ولا نجد فيها من تأثير الشمس الحرارة في المحررات<sup>(٧)</sup> بالشمس ما نجد في المواضع الشروقية ، ونجد تفاوت ما بينها في الحرارة والضياء كثيراً . فبين أنه لو كان انفعال الهواء الذي في المواضع المظلمة من الشمس بلا توسط ، لم يكن بينها وبين الشروقية في البعد من الشمس قدر له في بعدها من الشمس<sup>(٨)</sup> ، بل ربما كانت الأظلال

(١) يقصد الصلبة المتضامة الأجزاء .

(٢) في الأصل : فأما . ولكن المعنى لا يكمل بها . ولذلك أصلحناها ، وزدنا كلمة : فهو ، لإكمال العبارة . ويجوز أن يكون قد سقط كلام قبل ذلك .

(٣) غير منقوطة في الأصل .

(٤) في الأصل : خطوطاً . وكان يمكن إبقاؤها على حالها ، وضبط الفعل المتقدم عليها على نحو آخر ، لكننا أضربنا عن ذلك .

(٥) يظهر أن كلاماً سقط من الكلام السابق .

(٦) زدنا ما بين القوسين لإكمال المعنى — راجع الاستدراكات الملحقه بهذا الكتاب .

(٧) في الأصل : كالمحررات ، وفي الهامش عن نسخة أخرى : كالمحررات . وقد ضبطنا الكلام اجتهداً — راجع الاستدراكات .

(٨) هكذا الأصل ، والمعنى حتى الآن غير واضح ، مما يدعو إلى إفتراض نقص في النص . لكن المؤلف يريد أن يقول — كما يدل عليه كلامه الآتي — إنه لو كانت استضاءة الجو في المواضع المظلمة ناشئة عن الشمس مباشرة ، لما كان بين المواضع الشروقية والمظلمة فرق في الإستضاءة ، لأنه ربما كانت المظلمة أقرب إلى الشمس من الشروقية ، ولأن تفاوتها في البعد لا قيمة له بالقياس إلى بعدها من الشمس . ومما يوضح ما يريد الكندي هنا كلامه عن الموضوع نفسه في رسالته « في الملة التي يبرد لها أعلى الجو » ص ٩٦ مما تقدم .

أقرب إلى الشمس من بعض المواضع الشروقية بالوضع<sup>(١)</sup> الصحيح<sup>(٢)</sup> ، الحادة لها<sup>(٣)</sup> . ولو كان إنما هو لقدر أبعادها من الشمس لسكانت في الضياء في حالة واحدة .

فبين إذن أن الهواء ، الذي في المواضع المظلمة ، إنما يقبل القدر الذي به يحسن بالبصر ما فيه من الأشخاص ويعدم الضياء التام ، الذي هو موجود في المواضع الشروقية من سطح الأرض وما فيها من المنحصرات التي في المواضع الشروقية ، لانعكاس<sup>(٤)</sup> الضياء الضعيف إلى الأجرام المظلمة المنحصرة من هذه المنحصرة الشروقية ؛ فيقبل الهواء الذي بينهما في المواضع التي ليست<sup>(٥)</sup> بشروقية إنارة ضعيفة ، لما في الهواء المحيط بالأرض من جسم الأرض البخارى المتحلل من الأرض والماء المتزجج به ، فتقبل تلك الأجزاء أيضاً على أقدارها من الضياء والحنى الضعيف ، فترى باللون الذي يرى به الهواء المظلل . ولهذا البخار نهاية في البعد من الأرض لا يمكن أن يجوزها ، لبعده عن الحر المنعكس من الأرض ؛ فإنه كلما بعد المسخن من الجرم المسخن له بالفعل ، ضعفت قوة المسخن عن إسخانه حتى ينتهي في البعد عنه إلى موضع لا يقبل منه تأثيراً<sup>(٥)</sup> ألبتة من الإسخان .

فإذا بلغ البخار إلى النهاية التي لا يقبل منها تأثير سخى الأرض فيه حرارة ، عديم الحرارة العرضية التي فيه ، فلم يجزتيك<sup>(٦)</sup> النهاية ، لأنه يستحيل عن الطبع الحار الصاعد

(١) غير واضحة في الأصل .

(٢) الحادة لها ، صفة الشروقية الحادة للأظلال ، أى للأماكن المظلمة ، ويجوز أن تكون تحريفاً عن : المجاورة .

(٣) أى بسبب انعكاس الضياء . . الخ وهذه هي النتيجة لكلامه : إستضاءة الأماكن المظلمة بالقدر الذي يسمح برؤية ما فيها من الأشياء إنما هي ناشئة عن انعكاس الضوء إليها من المواضع الشروقية ، وليست ناشئة عن الشمس مباشرة .

(٤) في الأصل : ليس .

(٥) في الأصل : تأثير ، وبعدها بياض ، قد يكون محل حرف مطبوس .

(٦) غير منقوطة في الأصل ، وبهذا الضبط يكون المعنى أن البخار الساخن الصاعد يصل في الملو إلى نهاية لا يتجاوزها ، لأنه يبرد فيقف ذهابه نحو أعلى . ويمكن الضبط على نحو آخر : لم يجزتيك النهاية ، أى أنه يبرد فلا يحدث حرارة إذا وصل إلى نهاية معينة — والمعنيان معقولان ومرتبطان بالفكرة التي هي أساس لها .

بطباعه من الوسط ؛ فيكون ذلك الجو غير قابل للأجرام المتحللة من الأرض ، فلا يكون فيه شروق ، كالذي يكون في المواضع التي لم تعد ذلك ؛ كالذي هو موجود بالحس في النار ، فإنها ، إذا كانت لهب<sup>(١)</sup> ، كان لونها على قدر ما يخرج من امتزاج طبع النار ولون المادة ؛ لأن مادة النار أجسام أرضية أو مائية تظهر فيها اللزوجة الأرضية كالأدهان والصمغ ؛ وهذه أشد انحصاراً من باقي الأجرام ، فإن كانت الأدهان كان فيما يعلو من أجزائها التي استحال [أجزاء] نارية<sup>(٢)</sup> ، فسلكت بحركتها مسلك النار بالحركة النارية والحرار أجمع ، أعني من الوسط ؛ فكان قبول تلك الأجزاء لشروق النار عليها بلون أصفى من ألوان الأرضية التي تشرق عليها النار ، أعني الأجزاء الأرضية التي تتحلل في النار كأرضية الخشب وأرضية المعادن ، فتصير ألوان بعضها إلى الخضرة ، وبعضها إلى السواد وغير ذلك من الألوان ، فتُرى لذلك النار الملتببة جسماً ذا لون ، سائر<sup>(٣)</sup> ، لا مُستشف له ، لأنها ليست بنار صافية من الأجسام الأرضية ، بل مشوبة بالأجزاء الأرضية التي استحال نارية من مادة النار ، وسلكت مسلك النار ممتزجة بها ، إذ صارت لها القوة النارية والفعل الناري ، وليست بنار محضة . وهذا من أعظم دليل على أن اللون من جميع الأجسام للمنحصرة لا غير .

ومن الدليل على أن هذه الألوان التي تُرى في اللهب للأرضية<sup>(٤)</sup> وبالأرضية ، أنا إن أدنينا جسماً ، مما له الالتهاب والاستحالة نارياً ، إلى الجو القريب من الجمر الذي قد تحلل لطيفه<sup>(٥)</sup> السيال وبقي منحصره الذي هو أغلظ ، التهب ناراً من غير أن يماس الجمر ، إذا كان على سمت سيلان النار من ذلك الجمر ، أعني على سمت الخط المستقيم الذي يخرج من

(١) هكذا الأصل ، على أن يكون فعل الكينونة تاماً ، ويمكن إصلاح النص هكذا : فإنها ( أى

النار ) إذا كانت لهباً .

(٢) إل هنا الكلام غير تام ، إلا إذا اعتبرنا كلمة : نارية ، اسم كان مؤخراً . وفي هذه الحالة تكون النارية مصدراً صناعياً ، والأفضل أن تكون صفة لكلمة : أجزاء ، مقدرة : ولذلك زدناها للإيضاح .

(٣) في الأصل : جسم ذو لون سائر .

(٤) يقصد للأجزاء أو المادة الأرضية .

(٥) يقصد جزؤه غير الأرضي .

مركز الأرض ويخرق ذلك الجمر . فهذا دليل واضح على أن الملهب ناراً ناراً ، فالجسم الذي يلي الجمر ناراً . وقد ترى البصر ينفذ فيه ولا يُرى له لون ألبنة ، لأنه قد عدم ممازجة كثرة جسم المادة و [ ل ] سيلانه معه<sup>(١)</sup> . وإنما استحيل في تلك الحال المادة بكامل ناراً أولاً أولاً ، حتى لا يبقى فيها من الجسم الذي يمكن أن يستحيل ناراً البتة شيء ، كما يكون في بدو<sup>(٢)</sup> مماس النار للمادة ، فإنها تحيل بعض المادة ناراً وبعضها جسماً نارياً ، يتحرك حركة النار ويسيل ممتزجاً بها ، إذ هو بالطبع سريع التحلل كثير الهوائية ، فيرى بامتزاجه بالنار التامة بشروق النار عليه ، ما وصفنا من الألوان .

وكذلك النار الكلية المحيطة بالهواء لا يُحس<sup>(٣)</sup> لها لون أيضاً ، وهي معدن النار التي لا دُور لها ، حتى يشاء بارئها ، جل ثناؤه ، أن يُدثرها معاً ، كما خلقها معاً<sup>(٤)</sup> .

فإذ طبيعة الجو كله غير قابلة للضياء إلا ما كان منه منحصراً ، فإن طبيعته إذن الإظلام . فإذا كانت طبيعته الإظلام ، وكان الضياء بانفعال المنحصرات من قوة الشمس ، أعني الأرض وجميع الأرضيات التي عليها والأشخاص السماوية المنحصرة ، أعني أجسام الكواكب — فإنه يبين أنها منحصرة ، إذ بعضها يكسف بعضاً ، فإننا نرى القمر يسترها جميعاً بجسمه ، فبين أنه منحصر لا مُشَف<sup>(٥)</sup> ؛ وقد رأينا بعض الحسة المتحيرة يستر بعضها بعضاً ، الأسفل منها الأعلى ، وهي الثابتة — ، وكان الجو المحيط بالأرض يفعل مضيئاً ضياءً ضعيفاً بما فيه من الأجزاء المتحللة الأرضية النارية ، بالحرارة التي قبلتها من انعكاس الشعاع من الأرض ، رُئي<sup>(٦)</sup> ما فوقنا من الجو المظلم بما مازجه من الضياء الأرضي والضياء الكوكبي لوناً متوسطاً بين الظلام والضياء ، وهو هذا اللون اللازوردي .

(١) ما بين القوسين زيادة اجتهدية للإيضاح .

(٢) هكذا الأصل ، وقد أبقينا على حاله .

(٣) في هامش المخطوط قراءة أخرى : لا يحصل . (٤) يعني دفعة واحدة .

(٥) في هامش المخطوط قراءة أخرى : لا مستشف له .

(٦) في الأصل : رأى — وقد أصلحناها . وهذه الكلمة هي أول النتيجة التي بدأت مقدمتها

بقوله : فإذا كانت طبيعته الإظلام ...

فإذن قد تبين أن هذا اللون ليس لون السماء ، وإنما هو شيء يعرض لأبصارنا ، لما لا قاهها من الضياء والظلام ؛ كالذي يعرض لأبصارنا ، إذا نظرنا من وراء جسم مشف من الأجسام الأرضية ذي لون ، إلى الأشياء المضيئة ، أعنى التي في الشروق ، فإننا نراها ممتزجة الألوان من ألوانها الخاصة بها وألوان المشف معاً ، كالذي نرى إذا نظرنا من وراء زجاجة ؛ فإننا نرى ما خلفها بلون بين لون الزجاج ولون المنظور إليه من وراء الزجاج .

وهذا فيما سألت عنه ، من علة ما نحس من هذه اللازوردية التي ترى في جهة السماء ، كافٍ ، كفالك الله المهم من جميع أمورك ، والحمد لله رب العالمين حمداً كفاء نعمه على جميع خلقه ، وبما هو مستحق للجلال<sup>(١)</sup> ربو بيته .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على محمد وآله أجمعين .

## رسالة الكندي

### في العلة الفاعلة للمد والجزر<sup>(١)</sup>

هذه رسالة من أهم رسائل الكندي ، لا من حيث موضوعها الأساسي فحسب ، بل من حيث ما تتم عنه من طريقة الكندي في البحث ، أيضاً .

يبدأ المؤلف بالكلام عن المد وأنواعه — الطبيعي والعرضي — ويستطرد من ذلك إلى الكلام عن عيون الماء وأنواعها ، وكيفية تكوينها ، وعن أنواع المياه الظاهرة على وجه الأرض والباطنة فيها ، وعن أحوالها وقوانين نشأتها واستحالتها ، ثم يتكلم عن بعض الأجرام السماوية وسرعتها وأحجامها وبعدها عن الأرض — كما كان ذلك معروفاً في عصر الكندي — وعن فعلها فيما على ظهر الأرض ، ويتكلم عن المد وأنواع الاضطراب الناشئة في المياه — البحرية والبرية — بسبب التفتن والتفن ، وينتهي بالكلام عن المد والجزر بمعناها المادية .

والمهم هو ما نجده في هذه الرسالة من روح الطريقة العلمية الموضوعية ، والوصف الدقيق للظواهرات ، والتمحيص لها بالاستناد إلى إجراء التجارب . والكندي لا يقصد من التجارب التي نجدها عنده إثبات نظرية فحسب ، بل هو أيضاً يريد أحياناً أن يستوثق من صحة ما يحكى من آراء القدماء ومن صدقهم فيما لاحظوه ، كالذي نجده من اهتمام الكندي بعمل تجربة لتمحيص حكاية لرأى لأرسطو . ويبين الكندي منهجه الإيجابي في البحث بقوله : « إن الشيء إذا كان خيراً عن محسوس ، لم يكن نقضه إلا بنجر عن محسوس ، ولا تصديقه إلا بنجر عن محسوس » .

(١) ذكرها له ابن النديم ( ص ٢٦١ ) وابن أبي أصيبعة ( ح ١ ص ٢١٣ ) والقفطي ( ص ٢٤٦ ) ، ويزكرها السمعودي في مروج الذهب ( ح ١ ص ٢٥٣ من الطبعة الأوروبية ) وفي التنبيه والأشراف ط . ليدن ١٨٩٣ ص ٥١ . هذا ولم تصل إلينا حتى الآن الصورة الشمسية التي حاولنا الحصول عليها لنسخة أخرى مخطوطة من هذه الرسالة . وسننبه في الاستدراكات على ما قد يكون بينها وبين النسخة التي تحت يدينا من خلاف .

(١) يمكن في الأصل قراءتها : بجلال أو لجلال — والمعنى بحسب ما قرأ كلمة : مستحق ، على أنها اسم فاعل أو اسم مفعول .

## بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا بالله

رسالة يعقوب بن إسحق الكندى إلى بعض إخوانه

في العلة الفاعلة للمد والجزر

سَدَدَكَ اللهُ لِدَرْكِ الْحَقِّ ، وَأَعَانَكَ عَلَى نَيْلِ مَسْتَوْعِرَاتِهِ !

سَأَلْتُ ، أَسْعَفَكَ اللهُ بِمَطَالِبِكَ ! عَنْ الْعِلَّةِ الْفَاعِلَةِ لِلْمَدِّ وَالْجُزْرِ ؛ وَقَدْ كُنْتُ أَظُنُّ أَنَّهُ قَدْ تَقَدَّمَ عِنْدَكَ مِنْ أَكْثَرِ الْأَقَاوِيلِ الَّتِي سَمِعْتُ مِنْهَا فِيهِ الْكِفَايَةُ فِي إِيجَادِ ذَلِكَ <sup>(١)</sup> .

وَقَدْ رَسَمْتُ لَكَ مِنْ ذَلِكَ قَدْرَ مَا ظَنَنْتُ بِكَ إِلَيْهِ حَاجَةً ، وَبِاللهِ التَّوْفِيقِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا .

أَوَّلُ مَا يَنْبَغِي أَنْ نَقُولَ فِي ذَلِكَ بَأَنْ نَبِينَ الْمَدَّ وَالْجُزْرَ ، فَنَقُولُ : إِنَّمَا سُمِّيَ بِهَذَا الْإِسْمِ ، أَعْنَى الْمَدِّ ، زِيَادَةُ الْجِسْمِ الرُّطْبِ ، أَعْنَى الْمَاءِ ، زِيَادَةً طَبِيعِيَّةً ؛ وَالزِّيَادَةُ الطَّبِيعِيَّةُ إِنَّمَا تَكُونُ مِنْ صِغَرٍ إِلَى عِظَمٍ ، لَا زِيَادَةَ مَادَّةٍ . وَإِنَّمَا رَسَمْتُ بِهَذَا الْإِسْمِ الْمَدَّ الْبَحْرِيَّ الَّذِي ذَكَرْتَ أَنْ يَحْتَكَّ عَنْهُ ، لِأَنَّ هَذَا الْإِسْمَ ، أَعْنَى الْمَدَّ ، قَدْ يُسْتَعْمَلُ فِي حَالَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ :

إِحْدَاهُمَا اسْتِحَالَةُ الْمَاءِ مِنْ صِغَرِ الْجِسْمِ إِلَى عِظَمِهِ ، وَهُوَ الْمَدُّ الطَّبِيعِيُّ .

وَالْأُخْرَى زِيَادَةُ الْمَاءِ بِانْصِبَابِ مَوَادِّ فِيهِ ، وَهُوَ الْمَدُّ الْعَرَضِيُّ ؛ وَهَذَا الْمَدُّ الْعَرَضِيُّ كَثِيرٌ

فِي الْأَنْهَارِ وَالْأَوْدِيَةِ وَالْفَيَوضِ الَّتِي أَصْلُهَا مِنَ الْأَنْهَارِ .

(١) وَجَدْتُ الشَّيْءَ أَدْرَكَهُ وَأَصَابَهُ وَظَفَرَ بِهِ بَعْدَ ذَهَابِهِ ، وَوَجَدْتُ أَيْضًا مِنْ أَعْمَالِ الْقُلُوبِ بِمَعْنَى عِلْمٍ وَأَدْرَكَ فِي دَاخِلِ النَّفْسِ ، وَأَوْجَدْتُ أَنَّ إِنْسَانًا أَغْنَاهُ وَأَوْجَدْتُ فَلَانًا مَطْلُوبَهُ أَظْفَرَهُ بِهِ ، وَمَعْنَى الْإِيجَادِ هُنَا هُوَ إِعْلَامُ أَوْ إِثْبَاتُ ذَلِكَ ، أَوْ بَيَانُهُ وَالتَّعْرِيفُ بِهِ .

فَأَمَّا الْبَحَارُ فَإِنَّ الْمَوَادَّ الَّتِي تُصَبُّ فِيهَا لَا تَظْهَرُ بِهَا زِيَادَةٌ فِيهَا ، لِصِغَرِ قَدْرِ الْمَوَادِّ عِنْدَ <sup>(١)</sup> قَدْرِ الْبَحْرِ ، وَأَنَّ الْأَوَّلَ فَلْأَوَّلِ مِمَّا يَفِيضُ مِنْهَا فِي الْبَحَارِ يَحْلَلُهُ <sup>(٢)</sup> الْجَوْثُ بِدَوْرِ الشَّمْسِ وَالْأَشْخَاصِ الْعَالِيَةِ ، أَوَّلًا أَوَّلًا ، فَيَصِيرُ بِخَارًا ، وَيَنْعَقِدُ سَحَابًا ؛ وَيَصِيرُ مَطَرًا وَثَلْجًا وَبَرَدًا عَائِدًا إِلَى الْأَرْضِ ، سَائِلًا إِلَى الْبَحَارِ ، دَائِمًا بِهَذَا الدَّوْرَ أَبَدًا مَا بَقِيَ الْعَالَمُ .

فَأَمَّا الْمَنْصَبُ مِنَ الْمَوَادِّ مِنْ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ ، الَّتِي حَدَدْنَا ، الْآتِيَةُ مِنَ الْعُلُوِّ ، مِمَّا ارْتَفَعَ مِنَ الْأَرْضِ وَالْبَحَارِ <sup>(٣)</sup> ، فَظَاهِرٌ فِي الزِّيَادَةِ فِي الْأَنْهَارِ وَالْأَوْدِيَةِ وَالْفَيَوضِ وَالْعَيُونِ وَالْأَحْسَاءِ <sup>(٤)</sup> .

فَتَبَيَّنَ إِذْنًا أَنَّ رَسْمَ الْمَدِّ الَّذِي فِي الْأَوْدِيَةِ وَالْفَيَوضِ وَالْأَنْهَارِ وَالْأَحْسَاءِ إِنَّمَا هُوَ زِيَادَةُ الْمَاءِ فِيهَا بِمَوَادِّ تُصَبُّ إِلَيْهَا .

فَأَمَّا الْعَيُونُ ، فَقَدْ تَكُونُ الزِّيَادَةُ فِيهَا بَعَلَّتَيْنِ .

إِحْدَاهُمَا أَنَّ هَذِهِ [ الْمَوَادِّ ] النَّازِلَةُ مِنَ الْعُلُوِّ تُصِيرُ إِلَى الْأَرْضِ ، فَتَقْبَلُهَا بَطُونُ الْأَرْضِ ، وَأَنَّ لَهَا بَطُونًا ، أَعْنَى أَوْدِيَةً فِي بَاطِنِهَا ، كَالْعُرُوقِ فِي أَبْدَانِ الْحَيَوَانِ ، الَّتِي يَجْرِي فِيهَا الدَّمُ ، ثُمَّ تَظْهَرُ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ بِإِحْدَى حَالَتَيْنِ :

إِمَّا أَنْ تَرُشَّحَ إِلَى تَرَبَةٍ ظَاهِرَةٍ أَوْ بَاطِنَةٍ ؛ فَإِنْ كَانَتْ ظَاهِرَةً سَمِيَتْ عَيْنًا مَتَوَشِّلَةً <sup>(٥)</sup> ، وَإِنْ كَانَتْ بَاطِنَةً ، فَانْتَهَى الْخَفَرُ بِالْمُهْنَةِ <sup>(٦)</sup> إِلَيْهَا ، سَمِيَتْ قَلْبِيًّا <sup>(٧)</sup> ؛ وَإِنْ كَانَ ظَهْرُ الْمَاءِ فِيهَا رَشْحًا بَرِيًّا سَمِيَتْ حَسِيًّا <sup>(٨)</sup> .

(١) أَيْ بِالنِّسْبَةِ لِقَدْرِ الْبَحْرِ .

(٢) هَكَذَا الْأَصْلُ . وَرَبَّمَا كَانَتْ تَحْرِيفًا عَنْ : يَحْلِلُهُ .

(٣) غَيْرُ مَنْقُوطَةٍ فِي الْأَصْلِ ، وَالْأَغْلَبُ أَنَّ ارْتِفَاعَ هُنَا بِمَعْنَى تَبَخَّرَ .

(٤) الْحَسَى يَفْتَحُ أَوْ كَسَرَ ثُمَّ سَكُونٌ ثُمَّ يَاءٌ مُتَحَرِّكَةٌ أَوْ أَلِفٌ مَمْدُودَةٌ هُوَ السَّهْلُ مِنَ الْأَرْضِ يَسْتَنْقِعُ فِيهِ الْمَاءُ أَوْ غُلْظٌ فَوْقَهُ رَمْلٌ يَجْمَعُ مَاءَ الْمَطَرِ ، وَكَلِمًا تَرْجَحُ مِنْهُ دَلِيلُ اجْتِمَاعِ أُخْرَى وَجَمْعُ أَحْسَاءٍ وَحَسَاءٍ .

(٥) الْوَشْلُ الْمَاءُ الْقَلِيلُ .

(٦) فِي الْأَصْلِ غَيْرُ مَنْقُوطَةٍ ، وَالْمَقْصُودُ هُوَ الْعَمَلُ وَالطَّرِيقُ الصَّنَاعِيَّةُ .

(٧) فِي الْأَصْلِ : قَلْبًا . وَالْقَلْبُ الْبُتْرُ لِأَنَّهَا قَلْبَتْ لَهَا الْأَرْضُ بِالْخَفَرِ ، وَجَمْعُهَا قَلْبٌ بِضَمٍّ ثُمَّ ضَمٌّ أَوْ سَكُونٌ ، وَأَقْلَبُ . (٨) هُنَا مُفْرَدٌ .

وهذا الحسى أيضاً على حالتين (كذا) :

إما قريب من وجه الأرض ، فيسمى حسياً ، ولا يُعبر عن اسمه ؛

وإما أن يكون بعيداً من وجه الأرض ، فيسمى ركياً<sup>(١)</sup> ، وهذه الركيا أيضاً :

إما أن تكون مفردة أو حاداً ، فتسمى بأسمائها : ركيا ، فقط .

وإما أن تكون كثيرة ، تنبعث من بعضها إلى بعض لقربها<sup>(٢)</sup> ، حتى تجتمع بمائها  
أجمع في ركي ، فتسمى فقيراً<sup>(٣)</sup> .

وهذا الفقير ، وهذه الفقر ، إنما أُسيحت<sup>(٤)</sup> على وجه الأرض ، إذا كان مُبتدأً  
ركاياها<sup>(٥)</sup> من مواضع أعلى ، وحطت إلى مواضع أسفل وأهبط ، وكان من الأرض شيء  
أهبط وجهاً من وجه الماء ، الذي في الفقير الأعظم ، الذي يفيض إليه ماء الركيا .

وربما لم تكن إساخته<sup>(٥)</sup> على وجه الأرض ، فيُنزَع بالدلاء ، فما كان منها غزير الماء  
غير منقطع في دور السنة كلها سميت السدم<sup>(٦)</sup> والأعداد<sup>(٧)</sup> .

وقد تسمى سوائل هذه الرشوح عيوناً بالإسم المستعار .

فأما العين خاصة فهي النوع الآخر ، وهي الخروق المنفجرة من بطون الأرض انفجاراً .  
وبطون الأرض هذه تقبل الماء على وجهين .

أما إحدى الجهتين فما حددنا من [ الماء ] النازل<sup>(٨)</sup> من العلو والواصل إلى بطون الأرض

(١) كذا الأصل وركى الأرض وأركاها ركوا وإركاء حفرها ، والركية البثر ذات الماء وجمعها رُكي  
وركيا . (٢) أصل : بقربها .

(٣) الفقير مخرج الماء من فم القناة ، والفقر بضم الفاء والقاف آبار ينفذ بعضها إلى بعض .

(٤) في الأصل : اتسعت ، من غير نقط ، ولعلها لغة في ساح ، أو لعلها تحريف عن : تسبعت .  
وإنما أصلها ما يلي .

(٥) أصل : ركايها دون نقط ، فأما أن تكون ركايها أو ركايها :

(٦) أساح بمعنى أجرى .

(٧) السدم ، بفتح أو ضم ثم ضم ، من الماء هو التدفق والجمع أسدام وسدام .

(٨) في الأصل : الأعداد — ولم نهتد إلى وجه لها ، حتى أرشدنا لها مشكوراً صديقنا الدكتور شوقي

خفيف — والعد هو الماء الجاري الذي له مادة لا تنقطع .

(٩) اللام الأخيرة من هذه الكلمة ساقطة في الأصل ، وما سبق يدل على صحتها على هذا الوجه ،  
والقصود الماء .

بالنشف<sup>(١)</sup> ؛ والثاني الداخل من وجه الأرض من خروق المغارات<sup>(٢)</sup> التي في بطونها ،  
أعنى الأودية التي في بطونها .

وكذلك خروجها لمعنيين اثنين :

أما أحدها فبالرشح ؛

والآخر بانفجار من الخروق التي حددنا ، تسيل وتسيح على وجه الأرض ، وهذه هي  
المساة عيوناً<sup>(٣)</sup> فؤارة ، لأن الفأر منها [ ما ] كان على وجه الأرض سيلاً<sup>(٤)</sup> .

فأما الحرارة فربما كان [ الماء ] منحطاً من عل إلى أسفل ، فكان لجريه صوتٌ  
خريرى ؛ وهذا أبلغ العيون نفعاً ، إذا تساوى غُثُور<sup>(٥)</sup> أقدار المادة<sup>(٦)</sup> ، لأنه ينفذ في الجرى  
بسرعة ويغور في الأرض ، ويكون ألطف من الهابط ، بشدة الحركة في جريه .

فأما كون الماء في بطون الأرض فيكون بحالين :

أما أحدها فالجاري من على<sup>(٧)</sup> ، كما وصفنا ؛

وأما الآخر فالمستحيل في بطون الأودية .

فإن ظاهر الأرض ، إذا حمى ، برد باطنها لاقتسام الكيفيات الموضع المتضادة ، كما  
حددنا في غير موضع من أقاويلنا وأبائنا<sup>(٨)</sup> ، فتبرد برداً شديداً ، فيستحيل الهواء الذي في  
الأودية ماء ؛ لأن الهواء والماء مشتركان في الكيفية المنفعلة ، أعنى الرطوبة ، متضادان في

(١) نشف الماء في الأرض شربه وذهب فيها .

(٢) في الأصل : مغارات .

(٣) في الأصل : عيون .

(٤) كذا الأصل — ويمكن إصلاح الجملة على أكثر من وجه . وقد زدنا كلمة : ما ، على سبيل

الإصلاح . (٥) كذا العبارة ، وهي غير منقوطة ، والهمزة المتوسطة غير مكتوبة ولعل المقصود :

إذا تساوت مقادير الماء في غورها في باطن الأرض .

(٦) المقصود مادة الماء .

(٧) كذا الأصل ، وهو جائز لغة ، على أن تكون اللام ساكنة والياء متحركة ، بمعنى المكان المرتفع .

(٨) الكلمة غير منقوطة . وربما كان المقصود جمع : ثبت ، وهو الشيء المدون — ويمكن إصلاح

هذه الكلمة على وجوه كثيرة .

الكيفية الفاعلة ، أعنى الحرارة والبرودة ؛ فإذا استحال الهواء بارداً ، وعدم الحرارة ، صار عنصراً بارداً رطباً ، وهذا هو الماء .

وقد يعرض في القلب<sup>(١)</sup> البعيدة العمق مثل ذلك ؛ فإنه إذا صادف الحفر موضعاً رملاً عذباً<sup>(٢)</sup> أو حجرياً غير مستحيل الكيفية إلى الكبريتية أو الشبوية<sup>(٣)</sup> أو ما أشبه ذلك من الكيفيات الدالة على الحرارة أو ما أشبه ذلك<sup>(٤)</sup> ، أو انتهى إلى طينة عذبة<sup>(٥)</sup> حرة ، واشتد برد الموضع الذي انتهى إليه الحفر ، استحال الهواء الذي فيه ماء . وقد يُعلم ذلك حساً بأن يوضع في القليب ، في قراره ، طرجهار<sup>(٦)</sup> أو إناء قريب<sup>(٧)</sup> من ذلك الشكل .

فإن أصبت الإناء ، إذا اجتمع الماء في البئر ، غرقاً<sup>(٨)</sup> ، علمت أن الماء حدث من استحالة الهواء ، لأنه استحال من باطنه كما استحال من خارجه .

وإن أصبت الإناء طافياً على الماء ، فاستدلّ بذلك على أن الماء توشل ورشح تحته ، فأعلاه فوقه ، فبقى عليه طافياً ، ولم يستحل في باطنه شيء .

وإن أصبت الإناء قد استحال في باطنه شيء من الماء ، وهو طاف<sup>(٩)</sup> فوق الماء ، والماء في البئر أكثر من سمك الأناء ، فاعلم أنه من العلتين جميعاً ، أعنى أن ماء البئر توشل حسياً<sup>(١٠)</sup> واستحال هواء معاً ، لأن<sup>(١١)</sup> توشله أكثر من استحاليته .

(١) جمع قليب ، وهو البئر المحفورة .

(٢) الكلمة غير منقوطة في الأصل — وقد ضبطناها على ضوء الكلام التالي مباشرة ، وعلى أساس التقابل الذي يشير إليه المؤلف — وربما أمكن ضبطها على أكثر من وجه : غرن ، أى طينى مكون مما يحمله السيل من الطين ، أو عدن في معنى الحصب الصالح للزراعة .

(٣) في الأصل : شبوية — وقد ضبطناها على أن تكون صفة من الشب ، وهو الحجر المعروف .

(٤) هكذا الأصل ، وفيه تكرار .

(٥) الطرجهار أشبه بكأس للشراب .

(٦) في الأصل : قريبا .

(٧) أى غارقاً أو راسباً .

(٨) لعل هذه الكلمة بمعنى الرشح ، ولما كانت فيها نبرة أكثر من نبرات كلمة : حساً ، في أول هذه الفقرة والفقرة التالية ، فقد تركت قراءتها على ما هي عليه دون استبعاد إمكان تصحيحها .

(٩) كذا الأصل — وربما كانت تحريفاً عن : إلا أن .

وقد يمكن أن يوجد حساً على وجه الأرض كيف يستحيل الهواء ماء لشدة البرد ، بأن تأخذ زجاجة قنينة أو ما أشبه ذلك ، فتحشوها بالثلج حشواً تاماً ، ثم تستوثق من سد<sup>(١)</sup> رأسها ، ثم تزنها وتعرف وزنها ، ثم تضعها في قدح تقرب أرجاؤه من ظاهرها ، فإن الهواء يستحيل على ظاهر القنينة كالرشح على القلال<sup>(٢)</sup> ، ثم يجتمع منه شيء له قدر في باطن القدح ، ثم يوزن الإناء والماء والقدح معاً ، فيوجد وزنها زائداً<sup>(٣)</sup> على ما كان قبل .

وقد يظن بعض الأغبياء أنه ترشح الثلج من الزجاج ؛ والماء الذي هو اللطف من الثلج وأدق مسلوكاً وأحى من مس الثلج يعسر نفاذه من الحزف المتخلخل منه الجديد<sup>(٤)</sup> ؛ فأما الزجاج فلا حيلة في إظهاره منه أبداً ، فكيف ينفذ منه الجسم الغليظ البارد المنحصر . فقد بينا المد الذي يعرض بالمواد ، والمد الطبيعي الذي ليس بمواد ، أعنى زيادة جسم المادة زيادة طبيعية ، لا بمادة منصبة فيه ، بل بالاستحالة .

وهذا الطبيعي يكون بحمى الأجسام أولاً ، فإن كل جسم حمى احتاج إلى مكان أوسع منه ، وهذا موجود حساً بآلة تتخذها<sup>(٥)</sup> ، توجد<sup>(٦)</sup> ذلك عياناً : [و]<sup>(٧)</sup> هو أن تكب<sup>(٨)</sup> قنينة أو ما أشبهها من زجاج كهيئة المساقى التي تتخذ للحمام بقدر ما يترك رأس القنينة على وجه سطح الماء وترصدها ؛ فإنه كلما ازداد الهواء حرّاً نش<sup>(٩)</sup> الماء بما يخرج من الهواء الذي في القنينة ، إذا تغير الهواء إلى الحرارة بالإضافة إلى ما كان عليه أولاً ، أعنى عند نصب الآلة ، وعظم جسمه لذلك ، فاحتاج إلى مكان أوسع ، فزحم<sup>(١٠)</sup> الماء الذي في الإناء وخرقه خارجاً ، وكان لخرقه

(١) كذا الأصل والمعنى مفهوم تماماً ، ويمكن ضبطها على غير وجه .

(٢) جمع قلة بضم القاف .

(٣) أصل : زائد .

(٤) كذا العبارة ومعظمها غير منقوط ، والجديد صفة للحزف ، شأنها شأن التخلخل ، وإن كانت هذه على البدل .

(٥) غير منقوطة في الأصل .

(٦) يعنى تدلنا وتعلمنا وتجعلنا ندرك .

(٧) محل هذه الواو التي زدناها بياض في الأصل .

(٨) يقصد قلبها .

(٩) نش القدير نشا ونشيشاً ، أخذ مأوّه في النضوب .

(١٠) يعنى دفع .

نفاخات كالنشيش صفار بقدر تغيره إلى الحرارة ؛ فإذا برد الهواء بالإضافة عما كان عليه في وقت حمية انقبض واحتاج إلى مكان أضيق ، فصغر جسمه في الإناء ، فاحتاج إلى أن يجذب الماء ليملاً المواضع التي كان فيها قبل حمية الجزء<sup>(١)</sup> الذي خرج خارقاً للماء ، فرُئي الماء عياناً صاعداً في عنق القنينة جائزاً وجه سطح الماء علواً ، إذ ليس في العالم فراغ من جسم ؛ فتى زال جسم عن موضع ، جُذب إليه الجسم المماس له إلى خلاف جهة حركته الطبيعية ، أعنى الفراغ من أحد الجسمين لا الفراغ المطلق<sup>(٢)</sup> .

فتبين بما وصفنا أن الأجسام إذا حُميت عظمت وإذا بردت صغرت . فإذا تقدم بيان ذلك فلنقل الآن ما العلة المحمية للهواء والماء ، وما العلة المبردة فنقول :

إن تحمى الأرض والماء والهواء يعرض للحركة<sup>(٣)</sup> الأشخاص العالية عليها ، أعنى الحركة الدورية ، فإننا نحس جميع الأشياء إذا تحركت على شيء أحتمته ، حتى ينقذ من ذلك النار ، فإننا نجد الخشب إذا حُكَّ على الخشب حركة<sup>(٤)</sup> سريعة ، قدح النار ؛ وكذلك نراه في الحجارة والحديد وغير ذلك من الأجسام الرخوة ، إلا أن ما ينقذ من النار ، في قوته ، على قدر قوة الجسم الفاعل له . فما عظم من ذلك واشتدت الحركة وقوة الجسم الفاعل لذلك ظهر ظهوراً بيّناً ، حتى يُرى مع ضياء الشمس وضياء النيران<sup>(٥)</sup> ؛ وما صغر وضعفت قوته ، خفي ذلك ، ولم يظهر مع ضياء الشمس والنيران وظهر في الظلام . فإننا إذا قرعنا جسماً ضعيفاً في

(١) في الأصل : الجزو — والمقصود هو جزء الهواء الذي خرج .

(٢) النم كله كما قلناه — ويظهر أنه قد سقط منه شيء ، ولا شك أن فيه بعض الأجزاء خطأ والتجربة مفهومة ، ومي تتلخص في أن قلب قنينة فارغة طويلة العنق في إناء به ماء ، ثم نسخنها ، فنجد ذلك يسخن الهواء ويحرق الماء خارجاً ، فإذا بردت القنينة ارتفع فيها الماء ليحل محل الهواء الذي خرج بالحرارة .

(٣) يمكن قراءة اللام في أول هذه الكلمة باء ، والأشخاص العالية هي الكواكب والأجرام السماوية بالإجمال .

(٤) كذا العبارة في الأصل — والمعنى واضح . ولكن يجوز أن هنا تحريفاً ، بحيث يكون الصواب : نجد الخشب إذا حُكَّ على الخشب حكة (حكا) سريعة (سريعا) الخ أو : — حك على الخشب بحركة سريعة الخ .

(٥) هكذا الأصل — ويجوز أن يكون هنا تحريف عن : التبرين ، التبريات .

الظلام ، ظهرت النار ، حتى ربما رُئي في الثوب يُنفض أو يُمسح باليد مسحاً بحركة سريعة أو الوبر أو بعض الحيوانات الوبرة فضلاً عن الأجسام الصلبة<sup>(١)</sup> .

وأيضاً فإننا نرى الأشياء المتحركة بحركة سريعة ، سيما حركة الذي<sup>(٢)</sup> يحمى حمياً ظاهراً للجسم ، ويحمى من الهواء ما قرب منها ، كما نرى ذلك في الآلات التي تسمى الخذايريف<sup>(٣)</sup> ، أعنى الفلك<sup>(٤)</sup> المستديرة ذوات الثقبين المنظوم في ثقبها خيط واحد<sup>(٥)</sup> موصول الطرفين ، إذا وُضع في الخيط أصبع من أحد جهتي الفلكة ، ومن الجهة الأخرى أصبع من اليد الأخرى ومُدَّ ، حتى يسترق<sup>(٦)</sup> المدُّ طول الخيط الموصول الطرفين ، ثم حُرك حركة تدوير الفلكة ، ثم جُذب باليدين جميعاً ، فإذا انتشر الأول<sup>(٧)</sup> ، أرخى بعض الإرخاء ، ثم جُذب ، يُفعل به ذلك مراراً متواترة ، فإذا أدنى من بعض الجلد من غير أن يماسه ، حسَّ العضو الذي دنا منه حرارة بيّنة .

وقد ذكر أرسطوطاليس<sup>(٨)</sup> ، فيلسوف اليونانيين ، أن نصول السهام ، إذا رُمي بها في الجو ، ذاب الرصاص الملتصق بها<sup>(٩)</sup> ، الموصول بالنصول .

فأما نحن فإننا ظننا أن الحكاية عنه زالت بعض الزول<sup>(١٠)</sup> ، لأن ذوب<sup>(١١)</sup> الرصاص المسك لأجزاء الحديد المولدة لها<sup>(١٢)</sup> لا يذوب ، إذا كان في نارٍ المدة التي للسهم أن يحرق

(١) هذا هو مبدأ التنبيه للكهرباء الناشئة من احتكاك الأجسام بعضها ببعض .

(٢) يعنى الشيء الذي ... الخ .

(٣) غير منقوطة ، ولا شك أنها جمع خذروف ، وهو يصفه فيما يلي وصفاً مفصلاً ، وهو مما يلعب به الصبيان . قال امرؤ القيس في وصف فرس :

دَرِير كَخْذُرُوفِ الْوَلِيدِ أَمْرَهُ تَتَابَعُ كَفَيْهِ بِخَيْطِ مَوْصَلٍ

(٤) جمع فلكة ، بسكون اللام . (٥) أصل : خيطاً واحداً .

(٦) هكذا الأصل ؛ ويجوز أن يكون هنا تحريف عن : يستغرق .

(٧) هكذا الأصل ؛ ولعل المقصود : فإذا توتر وأنشد الجزء الأقصر .

(٨) كذا الأصل . (٩) في الأصل : به .

(١٠) في الأصل : زال ، والمقصود هو أن الحكاية حرفت بعض التحريف .

(١١) الأغلب أن تكون هذه الكلمة زائدة .

(١٢) هكذا الأصل — ولا نعرف له وجهاً . ويجوز أن تكون عبارة : المولدة لها ، زائدة .

بها الجو حفرًا<sup>(١)</sup> ، وليس يمكن أن يحس الهواء بقدر أشد من [ أن ]<sup>(٢)</sup> يصير ناراً .  
وأيضاً إن السهم ، بخرقه<sup>(٣)</sup> للهواء في كل حال<sup>(٤)</sup> ، يماسه هواء جديد .

وقد جربنا هذا القول ، لأنه كان عندنا ممكناً ، لكن لنصنع التجربة بهاته المحنة<sup>(٥)</sup> ؛  
فإن الشيء إذا كان خبراً عن محسوس ، لم يكن نقضه إلا بخبر عن محسوس ، ولا تصديقه  
إلا بخبر عن محسوس .

فعملنا آلة كالسهم ، موضع نصلها كرة من قرن<sup>(٦)</sup> ، وثقبناها ثقباً خارقة إلى الكرة  
موازية لطول السهم ، وأمكنا<sup>(٧)</sup> بواطن الثقب برصاص رقيق ، ثم رميناها في الهواء عن  
قوس شديدة ، فوقعت السهام إلى الأرض ، ولا رصاص فيها . وليس بمدفوع<sup>(٨)</sup> أن يكون  
جَرَى الهواء في تلك الثقب بالحفر<sup>(٩)</sup> الشديد ، فقشر الرصاص ، وقلعه من غير إذابة ، لأننا  
وجدنا رائحة ما حول تلك الثقب ، رائحة القرن الذي قد مسته النار .

فتبين بما قلنا — وأشياء كثيرة لا حاجة بنا إلى ذكرها فيما قلنا من الكفاية عن إبانة  
ما أردنا إبانته — أن الحركة محدثة حرارة ، أعني حركة الأشخاص العالية على الجرم  
الأوسط ، أعني الأرض والماء ، وأن إحدى المتحركات على الجرم الأوسط<sup>(١٠)</sup> ، بإحماؤه ،  
أعظم الأشخاص المتحركة عليه وأسرعها عليه حركة وأقربها منه<sup>(١١)</sup> ؛ وأخرى المواضع من

الجرم الأوسط بشدة الحنى الدائرة منه العظمى ، التي هي الدائرة التي يرسمها الجرم المتحرك  
عليه في سطح واحد<sup>(١)</sup> .

فأما القمر فأقرب<sup>(٢)</sup> المتحركات على الجرم الأوسط من الجرم الأوسط ، لأن كرتة نهاية  
الجرم الأقصى ، المتحرك حركة مستديرة ، من جهة الجرم<sup>(٣)</sup> الأوسط . فأما سرعته في  
الحركة على الجرم الأوسط ، فإنه يدور عليه دورة كاملة ، ٣٧٣ زماناً ودقائق بالحركة  
الوسطى ، أعني بالزمان من هذه الأزمان ما يطلع منه جزء من ٣٦٠ من دائرة  
معدل النهار<sup>(٤)</sup> .

فأما الشمس فتدور على الجرم الأوسط دورة كاملة ٣٦٥ زماناً ونط دقيقة وح<sup>(٥)</sup>  
ثوان<sup>(٦)</sup> ، بالحركة الوسطى من هذا الزمان ، فهي أسرع حركة عليه من حركة القمر .  
وأما زحل فإنه يتحرك على الجرم الأوسط دورة كاملة ٣٦٥ زماناً ودقيقتين ، بالحركة  
الوسطى من هذه الأزمان .

فزحل أسرعها حركة<sup>(٧)</sup> إلا أن بعده من الأرض ، في بعده الأبعد ، على ما أتى به علم  
المساحة<sup>(٨)</sup> ، مثل نصف قطر الأرض عشرون ألف مرة  
فأما القمر فإذا كان في بعده الأبعد ، كان بعده من الأرض مثل نصف قطر  
[ الأرض ]<sup>(٩)</sup> ٦٦٠ مرة ودقائق .

(١) هكذا الأصل ، والقصود هو خط الاستواء .

(٢) القمر أقرب الأجرام السماوية من الأرض ، لكنه ليس أعظمها تأثيراً في الأرض .

(٣) في الأصل : جرم .

(٤) المقصود بالزمان هو اليوم — ويلاحظ أن دورة القمر الظاهرية تحتاج إلى ٣٧٣ يوماً لأن  
اليوم القمري أقصر من اليوم الشمسي .

(٥) كذا الأصل ، ولا أعرف المقابل لهذه الاختصارات ، إلا أن تكون على حساب الجمل .  
والاختصار الأول يمكن أيضاً في الأصل قراءته : يط ، يظ — راجع الاستدراكات .

(٦) في الأصل : ثوانى . (٧) كذا الأصل — ولنلاحظ أن سرعة حركة زحل ،

بحسب كلام المؤلف ، هي تقريبا سرعة حركة الشمس . والكندى يعترف بذلك فيما يلى . ومن الصعب ضبط

الأرقام ، إلا بعد معرفة علم الفلك القديم .

(٨) علم المساحة يدل ، بحسب كلام الكندى في مختلف المواضع من رسائله ، على علم قياس المسافات

والأبعاد والسطوح والأحجام . (٩) زدنا كلمة الأرض ، تمشياً مع جملة كلام المؤلف .

(١) يعنى اندفاعاً في الجو . (٢) زدنا كلمة أن ، لأنه لا بد منها لاستقامة العبارة .

(٣) أصل : خرقه ، ويجوز أيضاً أن تكون قد سقطت قبلها كلمة ماء ، مثل : عند ، أو ما أشبهها .

(٤) يعنى في كل لحظة . (٥) هكذا الأصل ، ومعظمه غير منقوط أصلاً ، ولعل

المقصود هو هذا : لنعمل التجربة بهذه الطريقة من التحسيس . ويجوز أن يكون في النص تحريف — وكلمة :  
لكن يمكن قراءتها : لأن . وكلمة لنصنع يمكن قراءتها : لننفع .

(٦) كذا الأصل ، والمقصود أن الكرة من قرن البهائم .

(٧) كذا الأصل ، والمعنى ملأنا . (٨) أى ليس يبطل ولا يستحيل .

(٩) أى بالاندفاع والانطلاق السريع في الجو . (١٠) يعنى حول الأرض .

(١١) لاشك أن المقصود هو الشمس ، لأنها تجتمع لها الصفات التي تجعلها أهم الكواكب أو الأشخاص

العالية ، كما يعبر الكندى ، بالنسبة للأرض ، كما سيلي — راجع أيضاً رسالة الكندى في اللغة القريبة

الفاعلة للكون والفساد ، في الجزء الأول من هذه الرسائل .

فأما الشمس فإذا كانت في بعدها الأبعد ، فإن بعدها من الأرض ، مثل نصف قطر الأرض ١٢٦٠ مرة .

فأما جسم القمر فقريب من جزء من ٤٠ [ جزءاً ] من الأرض .

وأما جسم الشمس فمثل الأرض ١٦٦ وثلاثة أثمان .

وأما جسم زحل فأقل من ٩٠ مرة .

والشمس أعظمها جميعاً قدرأ عندها<sup>(١)</sup> ، وحركتها في السرعة قريبة من حركة زحل ، وبعدها منه<sup>(٢)</sup> ، على قدر عظيمها وسرعتها ، أقرب ، وهي أشد المتحركة على الوسط تأثيراً في الجرم الأوسط<sup>(٣)</sup> .

فأما القمر فلشدة قربها من الأرض واختلف نسبته إلى نسبة كرة الماء والأرض ، كما أوضحنا في أقاويلنا التأليفية<sup>(٤)</sup> ، فإن نسبة موضع كرة القمر من العدد إلى كرة الماء والأرض [ واحدة<sup>(٥)</sup> ] ، إلا أن فعله في الماء أظهر لسيلانه وانقياده للحركة ، فأما في الأرض ، فإنه وإن كان يبتعد جداً فيما يظهر من نمو الناشئات منها في الحث والنسل ، عند تفقد ذلك ، فإن فعله في الماء أبين كثيراً .

فأما أفعال الشمس فإنها في الهواء والنار أوضح ، لأن كرة الشمس من كرة النار في نسبة التضاعف لا تتبين<sup>(٦)</sup> . فأما القمر من كرتيها [ فنسبته<sup>(٧)</sup> ] هي نسبة الزائد جزءاً لثلاثين<sup>(٨)</sup> .

(١) يعني بالنسبة للأرض . (٢) لعله يقصد من الجرم الأوسط ، وهو الأرض .

(٣) كل هذه الأرقام والنسب إنما هي بحسب معارف عصر الكندي ، وبحسب المأثور اليوناني — ومن الواضح أنها تختلف عما هو معروف اليوم .

(٤) يقصد الأقاويل المتعلقة بنسبة العناصر والأجرام السماوية بعضها إلى بعض ، من وجوه شتى .

(٥) لا بد أن يكون قد سقط هنا شيء من النص . وقد حاولنا إكمالها على سبيل الاجتهاد . وربما يكون النص أكثر مما أضفنا .

(٦) غير منقوطة في الأصل ، فيمكن ضبطها على نحو آخر — والمعنى غير واضح عندي .

(٧) زيادة ليست في الأصل ، وقد رأينا أنها ضرورة لاستقامة المقارنة .

(٨) في الأصل : جز الثلاثين ، دون نقط — والمعنى غير واضح عندي . راجع الاستدراكات .

فالشمس أشد اثتلافاً بكرتيهما من القمر كثيراً ، وأفعال القمر في الجرم الأوسط ، مع ما يلحقه من فعل الشمس ، أزيد ؛ فإنه يفعل أفعاله زمان غيبة الشمس ، وظهور بدو<sup>(١)</sup> على الجرم الأوسط .

ولذلك ما قال كثير من الحكماء ، الذين وصفوا تأثيرات الأشخاص العالية<sup>(٢)</sup> في الجرم الأوسط : إن القمر متصل بالماء والأرض ، مشاكلاً لها ، دالٌّ على أحوالها والكائنة الفاسدة التي في الماء والأرض .

ولذلك أيضاً ما قال بعضهم : إن القمر مائيٌّ ، عند حاجته إلى الدلائل على كون الأمطار .

وقال بعضهم : أرضي ، عند حاجته إلى الدلائل على كون الحث والنسل الكائن على الأرض وبالأرض ومن الأرض ، إذا كانت أقوالهم في ذلك خبرية مجملة . فتبين إذن أن حركة القمر الدليل الأول على زيادة الجرم الأوسط السائل ونقصانه ، لحركته ومساميته العلو .

وقد يعرض لذلك عارض من المكان ، وذلك أنا نجد الأشياء المستحيلة لتتوحيته<sup>(٣)</sup> تحي حاً<sup>(٤)</sup> شديداً ، ويحيى ما لاقت من ماء وهواء . وقد يحس ذلك حساً في الآبار والبلايع . فإن الماء إذا قدم فيها أماع التربة إلى حمته<sup>(٥)</sup> ولطف أجزاءها ، وشدد تلزيحها . فإذا بطنت الحرارة في الأرض ، عند ظهور البرد على وجه الأرض ، باقتسام الكيفيات على المواضع المتضادة بالوضع ، حدث فيها استغراق<sup>(٦)</sup> واستحالة إلى العلكية<sup>(٧)</sup> والدهنية .

(١) يعني طلوعه . (٢) يعني الأجرام السماوية .

(٣) غير منقوطة في الأصل ، ولأمرها كالكاف — فيمكن ضبطها وقراءتها على غير ما اخترنا . وقد ضبطناها على ضوء الكلام التالي . والأفضل إصلاحها هكذا : لتتوحيها .

(٤) كذا الأصل ، وقد احتفظنا به — ويجوز أن يكون الملمة قديعة في الحي .

(٥) في الأصل : عته ، دون نقط ، والحمته هي الطينية المتلزمة .

(٦) في الأصل : استغراق ، ولا معنى له .

(٧) العلك هو ما طبيعته صافية ، وقد يعضغ .

فإذا تغير، فحى ظاهر الأرض وبطن البرد، أجمد تلك الزوجات والدهانة، وحدث  
الذئن، بانحصار<sup>(١)</sup> تلك الدهنية والمائية في جسم تلك الطينة. فإذا عادت عليها حرارة،  
أحالتها إلى شدة الإحماء<sup>(٢)</sup>، فقبلت من الحى أكثر مما قبلت أولاً.

ولا تزال كذلك تزداد في كل دور<sup>(٣)</sup> حتى يكمل عفتها وتنشأ وحيها، فيرتفع بخارها  
عظيماً مغالباً للماء الذى عليها، خارقاً له<sup>(٤)</sup>، حتى ربما أهلكت تلك الأبخرة بغلظتها وشدة  
نقنها وحيها وضعف القلوب عن تنسّمها من داخل تلك الآبار.

فإذا<sup>(٥)</sup> ارتفعت تلك الأبخرة علا<sup>(٦)</sup> الماء الذى فيها عن سمت وجهه قبل علوها،  
وظهر فيها غليان، يُغلب الهواء له، ظاهرٌ للحس، وهذه الحال تسمى الخب<sup>(٧)</sup>، في  
كل ما<sup>(٨)</sup> عرضت فيه من نقائع المياه، صغرت أو عظمت، فيعرض في لجج البحار،  
التي قد عرض لطينها هذا العرض، غليانٌ شديد، وموجٌ متلاطم سيّال، ويعلو سطح الماء  
فيها علواً شديداً، مع تلاطم الأمواج وشدة الدوى والنتن، نقنّه لانبثائه في الجو الواسع غير  
مهلك، كما يهلك تنن المواضع المحصورة في<sup>(٩)</sup> الجو كالآبار والبلايع.

وهذا العرض مشهور عند من يسلك البحار، كما حددنا الخب، وهو نوع من أنواع  
ظهور الماء وزيادته.

فإذا قد قدمنا ما قدمنا فلنقل الآن على المد السنوي<sup>(١٠)</sup>، وهو الزيادة في ماء البحار في  
وقت محدود من السنة، في موضع دون موضع، بحركة<sup>(١١)</sup> الأشخاص العالية، فنقول:

- (١) المقصود بالانحصار هنا الانحباس والتجمع.
- (٢) في الأصل: الاحمى.
- (٣) المقصود الدورة الزمانية أو الطبيعية.
- (٤) في الأصل: لها.
- (٥) النص من هنا غير واضح، ولم نرد الإسراف في التحكم في ضبطه — ومعناه مفهوم من استمرار  
الكلام — راجع الاستدراكات.
- (٦) في الأصل: على.
- (٧) الأصل غير منقوط، وفي لسان العرب: الخب بكسر الخاء هيجان البحر واضطرابه.
- (٨) في الأصل: كلما.
- (٩) كذا الأصل، والأغلب أن كلمة: في، زائدة. والنص كله غير منقوط، ويجوز أن يكون فيه نقص.
- (١٠) في الأصل: المستوى.
- (١١) يمكن في الأصل قراءتها: بحركة أو: لحركة.

إننا قد ذكرنا في غير موضع من أقاويلنا الطبيعية أن الريح الجارية بحركة الأشخاص  
العالية ريحان هما الهابتان من الأقطاب: إحداهما<sup>(١)</sup> الهابة من جهة القطب الشمالى، [و]  
تسمى الشمال<sup>(٢)</sup>، والأخرى الهابة من جهة القطب الجنوبى، [و] تسمى الجنوب.

وهاتان الريحان هما سيلان الهواء إلى خلاف جهة الشمس، أعنى أن الشمس إذا  
كانت في الميل الشمالى، سال الهواء إلى الميل الجنوبى؛ وإذا كانت في الميل الجنوبى،  
سال الهواء إلى الميل الشمالى، للعلل التي قدمنا وصفها<sup>(٣)</sup> في أقاويلنا التي ذكرنا فيها  
الرياح<sup>(٤)</sup>، وهى أن الشمس إذا سامت جهة من الأرض اتّحّت ذلك الجو حياً شديداً،  
فاتسع، واحتاج إلى مكان أوسع، وانقبضت الجهة من الجو المضادّ لجهة الشمس، لشدة بردها  
يبعد الشمس عنها، فاحتاج إلى مكان أضيق، فسال الهواء المتسع إلى جهة الهواء المنقبض  
المحتاج إلى مكان أضيق، لأنه لا فراغ مطلق ولا نقصان مطلق للجرم<sup>(٥)</sup>.

فإذا كانت الشمس في الجهة الشمالية سال الهواء إلى الجهة الجنوبية، فيسيل ماء البحر  
بحركة [الهواء]<sup>(٦)</sup> إلى جهة البحر الجنوبية، فلذلك تكون البحار في جهة الجنوب في  
الصيف بهبوب الرياح طامية<sup>(٧)</sup> عالية، فيسمى ذلك مدّاً سنوياً، وتقل المياه في جهة البحر  
الشمالية لسيلانه إلى الجنوب، فيسمى ذلك جزراً سنوياً.

فإذا صارت الشمس في جهة الجنوب سال الهواء بالجنوب<sup>(٨)</sup> إلى جهة الشمال للعلّة التي  
قدمنا ذكرها، فسالت جهة ماء<sup>(٩)</sup> البحر الجنوبية إلى جهة الشمال، فطمت<sup>(١٠)</sup> الجهة الشمالية

- (١) في الأصل: أحدهما.
- (٢) ويمكن ضبطها: الشمال.
- (٣) في الأصل: ذكرها، وهى مصححة في الهامش: وصفها.
- (٤) تجد كلاماً عن الرياح مثلاً في رسالة الكندى في العلّة التي لها تكون بعض المواضع لا تكاد  
تطر، وهى منشورة فيما تقدم، ص ٧٠ فا بعدها.
- (٥) ويمكن القول: لا فراغ مطلقاً ولا نقصان مطلقاً للجرم.
- (٦) زيادة للإيضاح.
- (٧) في الأصل: طافية — وفوق شطر الكلمة الأخير تصحيح يجعلها: طامية.
- (٨) يمكن قراءتها على فتح الميم وعلى تشديدها.
- (٩) مكنا الأصل.
- (١٠) يمكن ضبطها: الشمال.

وعلا الماء فيها ، وسمى ذلك مدأ سنوياً ، وقُلت المياه في جهة البحر الجنوبية ونقصت ، فسمى ذلك جزراً سنوياً .

فإذا وافق بعض الكواكب السيارة الشمس ، وهي في أحد البيوت الجنوبية أو الشمالية ، واشتدَّ حموها<sup>(١)</sup> ، واشتدَّ لذلك سيلان الهواء ، فكان المد السنوي في خلاف جهتها أشدَّ وأكبر<sup>(٢)</sup> ، وكان الجزر أيضاً أشدَّ وأكبر .

فأما المد الشهري فإنه يعرض في كل شهر ، في الاجتماع والامتلاء ، بحالين مختلفتين . أما الاجتماع فإنه لمقارنة الشمس يزيد في المد السنوي ، ويضعف عن زيادة مثل ذلك [ في المد الشهري ؟ ]<sup>(٣)</sup> لاضمحلال نوره وانعكاسه إلى العلو أعنى إلى جهة الشمس .

فأما في الامتلاء فيحتمى الجو حتماً شديداً ، وتظهر زيادته في المد الشهري ظهوراً بيناً . وكذلك يعرض إذا ربح الشمس من الجهتين جميعاً ؛ أعنى من يمين الشمس ويسارها<sup>(٤)</sup> فإنه في ذلك الأوان ينقص بالدنو وشدة الهبوط إلى الأرض . فإن وافق في ذلك الأوان أن يكون في فلك حضيض تدويره ، كان المد الشهري أزيد ؛ وإن اتفق أن يكون في ذروة فلك تدويره ، كان أقل من ذلك .

فأما المواضع من الفلك الفاصلة أبعاد ما بين الاجتماع والتربيع [ الأول ]<sup>(٥)</sup> وما بين التربيع [ الأول ] والمقابلة ، وما بين المقابلة والتربيع الثاني ، وما بين التربيع الثاني والاجتماع ، بنصفين نصفين ، فإنها المواضع التي إذا حلها القمر ، كان نقص الماء وجزره الشهري أشدَّ ما يكون وأكبره<sup>(٦)</sup> ، إلا أن الفاصل ما بين التربيع الأول والامتلاء ، [ والامتلاء ] والتربيع الثاني ، بنصفين نصفين ، أفضل جزراً من الفصلين الآخرين ، أعنى المتوسطين بين

(١) في الأصل : حموها .

(٢) غير منقوطة في الأصل .

(٣) يظهر أنه قد نقص شيء من الكلام هنا — وقد أكتناه على سبيل الاجتهاد وعلى هدى الكلام التالي ، راجع الاستدراكات .

(٤) يقصد التربيعين الأول والثاني ، كما يلي من كلامه .

(٥) ما بين الضلعين زيادة لإكمال التقابل في العبارة . (٦) غير منقوطة في الأصل .

الاجتماع والتربيع الأول ، والتربيع الثاني والاجتماع ، لأن القمر في الفصلين اللذين يليان الامتلاء أكثر ضوءاً منه في الفصلين الآخرين اللذين يليان الاجتماع .

وقد يغير<sup>(١)</sup> ذلك مشاهدة الزهرة وعطارد للقمر أو غيبتها عنه ومخالفتها له في الجهة ، لمشا كلتهما<sup>(٢)</sup> للجرم الأوسط ، أعنى الأرض والماء ، فإنهما ظاهراً الأثر فيهما ، لمثل العلة التي قدّمنا من مشاكلة القمر للأرض . فإن العدد الأول التأليفي المنسوب إلى كرتيهما وهي الرابعة من الأكر من العدد المنسوب إلى كرة الأرض والماء ، وهي الكرة الأولى من السفلى من نسبة المضاعف الاثني<sup>(٣)</sup> ، كما بينا ذلك في كتابنا « في نضد العالم ومشاكلة أكره » . فنقول إن فلك معدل النهار وفلك البروج دائرتان عظيمتان ، تقاطعان<sup>(٤)</sup> على أنصافهما . وميل دائرة فلك البروج على دائرة معدل النهار في جهة الشمال مساو<sup>(٥)</sup> ميل دائرة فلك البروج عن دائرة معدل النهار في جهة الجنوب . فالمنقلبان<sup>(٦)</sup> اللذان هما نهاية الميل في الجهتين جميعاً بالطبع متفقان ، وأما بالعرض فمختلفان ، أعنى أنهما جميعاً منقلبان<sup>(٧)</sup> ، إلا أن أحدهما تقبل منه [ الشمس ]<sup>(٨)</sup> من الشمال إلى معدل النهار ، والآخر تقبل منه من الجنوب إلى معدل النهار .

وكذلك الاعتدالان بالطبع واحدٌ ، إلا أن أحدهما تخرج منه المتحركات السماوية إلى جهة الشمال ، والآخر تخرج [ منه ]<sup>(٩)</sup> إلى جهة الجنوب .

وكذلك الحر المتوسط بين المنقلب والاعتدال متساوٍ بالطبع ونظيره ، متضادان بالعرض ، لأن أحدهما يخرج منه إلى ضد الجهة التي يخرج من الآخر إليها<sup>(١٠)</sup> .

(١) هذه الكلمة في آخر سطر ضاق بها ، ويجوز أنه ينقصها حرف : يعترض — راجع الاستدراكات . (٢) في الأصل : لمشا كلتهما . (٣) هكذا الأصل ، دون نقط ، والقراءة اجتهادية . أما الكتاب الذي يذكر المؤلف فيما يلي ، فلا نعلم أنه موجود .

(٤) الأصل هكذا ، دون نقط كامل — والفعل مضارع ، وهو صحيح .

(٥) أصل : مساو . (٦) في الأصل : فالمنقلبان ، بدون نقط . وقد أصلحناها طبقاً للكلام التالي . (٧) هكذا الأصل .

(٨) زيارة ليست في الأصل ، ويظهر أن كلاماً سقط . ويمكن إصلاحه على أكثر من وجه .

(٩) زيادة للإيضاح . (١٠) هذا الأصل تماماً . ويمكن ضبطه على أكثر من وجه .

فإذ<sup>(١)</sup> كل فلكي<sup>(٢)</sup> ونظيره بالطبع واحد<sup>(٣)</sup> ، فينبغي أن يفعل فعلاً واحداً فيما نسبته إليه متساوية .

فأما دائرة معدل النهار والدائرة الموازية لها ، فهي واحدة بالطبع ، وليس يعرض لها ما يعرض للمائلة ؛ فينبغي أن يكون فعلها فيما فعلت فيه من جهتها فعلاً واحداً . وأما من جهة المنفعل بها [ فيكون الفعل ]<sup>(٤)</sup> على قدر المواضع الموضوعة للانفعال بها .

والأرض كرية<sup>(٥)</sup> ، فنهايات المواضع المتباعدة فيها جداً ، حتى تعرض فيها نهايات الأفعال ومبادئها ، أربع مواضع ، وهي :

سمت الرأس من فوق الأرض ، وهو الذي يسميه القدماء من المنجمين وتد السماء ؛ ومقابل ذلك من تحت الأرض ، وهو الذي يسميه القدماء من المنجمين وتد الأرض ، وأفق المشرق والمغرب ، وهو الذي يسميه القدماء من المنجمين وتد [ المشرق وتود ]<sup>(٦)</sup> المغرب . وأما الأفعال التي تكون في الانقلابات والاعتدالات فهي المنسوبة للشمس والشهرية للقمر<sup>(٧)</sup> .

ولكل كوكب من [ الكواكب ]<sup>(٨)</sup> سنته ، إذ لكل<sup>(٩)</sup> كوكب سنة من دوره وشهر من مقارنته الشمس .

فأما الانفعالات التي تكون في دائرة معدل النهار والدائرة الموازية لها في الأوتاد الأربعة [ ف ] هي على الانفعالات اليومية ، لأن الدور في الدوائر المتوازيات يتم في يوم وليلة . فإذا كان لا تضاد لكل دائرة من الدوائر المتوازية ، [ لا ]<sup>(١٠)</sup> بالطبع ولا بعرض ، فليس يختلف الفعل فيها من جهة ما حل فيها من الأشخاص العالية .

(١) في الأصل : فإذا ، فيمكن على هذا أن تقرأها : فإذا .

(٢) هكذا الأصل . (٣) زيادة اجتهدية بقصد الإيضاح ، قياساً على ما يلي .

(٤) زيادة ليبت في الأصل . (٥) يظهر أن كلاماً سقط من العبارة المقدمة .

(٦) زيادة ليست في الأصل . (٧) في الأصل : كل .

(٨) زيادة لتفادي اللبس .

فإذن<sup>(١)</sup> أيضاً يختلف الفعل فيها من جهة الموضوع لقبول الانفعال منها ، أعنى الأرض . وما عليها من الكائنة الفاسدة ؛ وإنما يختلف الموضوع للانفعال بوضعه من الفاعل ، إذ هو أيضاً بالطبع أحد<sup>(٢)</sup> ، وإنما يختلف بعرض ، أعنى أن كل موضع من الأرض هو بالطبع واحد<sup>(٣)</sup> ، إلا أنه يعرض له أن يكون مشرقاً لموضع ومغرباً لآخر ، ومسامتاً وسط السماء لآخر ، ومسامتاً وتد الأرض لآخر .

فإذن<sup>(٤)</sup> للمنفعل أن يقبل من الفاعل فيه ، إذا كان في مشرقه ضد ما يقبل في وسط سمائه ، وإذا كان في مغربه ضد ما يقبل منه ، إذا كان في وسط سمائه ، وإذا كان في أرضه ضد ما يقبل منه ، إذا كان في مغربه ، وإذا عاد إلى مشرقه ضد ما يقبل ، إذا كان في وتد أرضه ، وإذا كان في مشرقه أو مغربه ، قبل منه ضد ما يقبل منه ، إذا كان في وسط سمائه أو وتد أرضه<sup>(٥)</sup> .

فإذا كان في مشرقه أو مغربه قبل منه قبولاً واحداً ؛ فلذلك ما تعرض الأحداث في كل موضع من الأرض ، في جوه ومائه وأرضه ، إذا حلت الأشخاص العالية الفاعلة في أحد الأوتاد الأربعة ، مضادة ما كانت عليه قبل ذلك ، في الأكثر ، أعنى ما لم يكن بعض الأشخاص العالية المشتركة في الفعل مناقضاً لبعض .

فأما إذا كان الواحد منها منفرداً بالفعل وأقواها فعلاً ، فإنه يفعل ، متى صار في أحد الأوتاد ، ضد ما فعل في التود الذي قبله . وإن كان أقوى الفاعلة فيه وكان غيره مناقضاً له ، رُئي<sup>(٦)</sup> فعله أنقص بقدر قوة مُناقضه .

وإن كان المشارك له في الفعل أضعف منه ، وهو موافق له في الفعل غير مناقض له ، رُئي<sup>(٧)</sup> فعله أقوى .

(١) في الأصل : فإذا .

(٢) هكذا الأصل ، بمعنى : واحد ، كما يلي بعد قليل .

(٣) في الأصل : فإذا .

(٤) يمكن تغيير بعض الكلمات المتكررة الورد ، لكن

(٥، ٦) في الأصل : رأى .

المعنى واضح .

والمد والجزر اليومي ، كما حددنا ، أكبر الفعل فيه للقمر . فإذا كان القمر يتحرك حركة اليوم واللييلة ، التي هي حركة الدوائر المتوازية ففعله واحد من قبله<sup>(١)</sup> . وليس يمكن أن يكون المد أبداً لحركة القمر اليومية ، فيكون لانهاية له ، وينطبق<sup>(٢)</sup> وجه الأرض كله بالماء ، بل يصير مواضع العناصر كلها وما فوقها ، وتبطل العناصر وما فوقها .

وليس يمكن أن تستحيل العناصر<sup>(٣)</sup> بكليتها إلى عنصر واحد<sup>(٤)</sup> . ولا يمكن أن يستحيل الذي لا ضده مما فوق العناصر ؛ فإذا<sup>(٥)</sup> يكون ما لا يكون ، إن كان مدّاً بلا نهاية ، وتكون أجرام العالم كلها ليس إلا ماء فقط .

فإذا<sup>(٦)</sup> باضطرار أن يكون مدٌّ وجزرٌ ، لتكون الأشياء ثوابت على سرح واحد ونظم واحد وتدير<sup>(٧)</sup> واحد ، أيام مدتها التي قسم لها مبدع الكل ، تبارك وتعالى .

فما أعجب ماهيات حكمته الجاليلة اللطيفة في سبلها ، من التقدير في الغرض ، من جهة المنفعل ، إذ كان الفاعل واحداً<sup>(٨)</sup> غير متبدل . فإنها صيرت هذه المواضع الأربعة ، السماء وأوتاد العالم ، لكل موضع من الأرض وما عليها من الكائنة الفاسدة ، أسباباً لقبول اختلاف الفعل من الفاعلة الحالة لها .

فإن القمر إذا صار في مشرق موضع كان أول وقوع ضوئه<sup>(٩)</sup> عليه ، فابتداً<sup>(١٠)</sup> في الحمى وقبول الزيادة في الأجزاء<sup>(١١)</sup> ؛ إلا أن [ذلك]<sup>(١٢)</sup> أظهر ما يكون في الماء ، فكما علا ، كان

( ١ ) في الأصل : يفعله واحد من قبله . هكذا بدون نقط كامل — وقد يجوز أن كلاماً من النص قد سقط ؛ وقد أصلناه وضبطناه اجتهداً ، ويمكن لإصلاحه وضبطه على نحو آخر . والمعنى الذي يريده الكندي واضح من كلامه التالي .  
( ٢ ) يقصد : يتطابق .

( ٣ ) بعد كلمة : العناصر ، هنا ، عبارة : وما فوقها — وهي مضروب عليها .

( ٤ ) راجع الجزء الأول من رسائل الكندي ، ص ٢٢٠ .

( ٥ ) في الأصل : فإذا .

( ٦ ) في الأصل : وقد تبين .

( ٨ ) أصل : واحد .

( ٩ ) أصل : ابتدئ .

( ١٠ ) أبقينا صورة الكلمة كما هي عليه والقصود : ضوئه .

( ١١ ) يقصد من الزيادة في الأجزاء التمدد .

( ١٢ ) زيادة للايضاح .

حتى ذلك الموضع له أشد ، حتى يصير في وتد سمائه ، فهو نهاية قبول ذلك [الموضع]<sup>(١)</sup> للحرارة ، لحركة القمر ، ونهاية مدّه ، لأن الأجرام ، كلما حيت احتاجت إلى مكان أوسع ، كما قلنا متقدماً . فإذا انحدر عن ذلك الموضع الذي هو وسط السماء نقص حرّ الموضع من الأرض المنفعل به ، بقدر ما انحطّ ، وبردت أجرام ذلك الموضع ، فاحتاجت إلى مكان أضيق ، فجزر الماء ، أعنى نقص ؛ ثم لم يزل متزيّداً في الجزر [مع تزيّد القمر في الانحطاط نحو المغرب ، حتى ينتهي إلى نقطة المغرب ، فيكون ذلك نهاية الجزر]<sup>(٢)</sup> .

ولذلك ما قلنا إن حلوله في كل وتد يضاد الوتد الذي قبله ، لأنه النهاية فيه<sup>(٣)</sup> في البعد في الدور ، أعنى [نهاية] التصدع ونهاية الهبوط .

فإذا<sup>(٤)</sup> وسط السماء يضادّ المشرق في الفعل ، والمغرب يضاد وسط السماء في الفعل ، ووسط السماء<sup>(٥)</sup> يضاد المغرب في الفعل ، والمشرق يضاد وتد الأرض في الفعل .

فإذا<sup>(٦)</sup> المشرق والمغرب يضادّ كل واحد منهما وسط السماء ، ووتد الأرض ووسط السماء يضادّ كل واحد منهما المشرق والمغرب .

فإذا<sup>(٧)</sup> عندما ابتداً<sup>(٨)</sup> المدّ في الموضع ، حين صار القمر في المشرق من ذلك الموضع ، ابتداً في مقابله<sup>(٩)</sup> التي تسمى سمت وتد الأرض .

وحين ابتداً الجزر في الموضع ، حين زال عن مسامته القمر ، ابتداً الجزر في مقابله<sup>(١٠)</sup> المسمى [سمت] وتد الأرض .

وكذلك إذا<sup>(١١)</sup> صار في مغربه ، ابتداً المدّ في الموضع المسمى سمت وتد الأرض ؛ فابتداً المدّ أيضاً في مقابله الذي هو الموضع الذي فرضنا أولاً .

وحين انتهى القمر إلى وتد الأرض ، كانت نهاية المدّ في الموضع [المسمى سمت وتد الأرض وفي] المقابل له الذي فرضنا ، وهو سمت وسط السماء .

( ١ ) ما بين القوسين زيادة في نسخة اكسفورد ، التي وصلتنا الآن . وسنقتصر على الإشارة إلى ما هو مهم فيها . ويراجع الباقي في الاستدراكات .  
( ٢ ) زيادة في نفس النسخة .  
( ٣ ) في اكسفورد : منه .  
( ٤ ) في اكسفورد : ووتد الأرض .  
( ٥ ) هكذا الأصل ، على التأنيث .  
( ٦ ) هكذا الأصل ، على التأنيث .  
( ٧ ) هكذا الأصل ، على التأنيث .  
( ٨ ) في اكسفورد : ... ابتدئ .  
( ٩ ) هكذا الأصل ، على التأنيث .  
( ١٠ ) هكذا الأصل ، على التأنيث .  
( ١١ ) في اكسفورد : ... ابتدئ .

وحين زال القمر عن سمت وتد الأرض ابتداءً<sup>(١)</sup> الجزر في الموضع المسمى وتد الأرض وفي الموضع المقابل له الذي فرضنا ، الذي هو سمت وتد السماء<sup>(٢)</sup> .

وحين صار القمر إلى مشرق<sup>(٣)</sup> الموضع الذي فرضنا ثم صار<sup>(٤)</sup> الموضع المسمى سمت وتد الأرض ومقابلة الذي فرضنا الذي هو سمت وتد السماء ، وحين زال القمر عن مشرق [ الموضع ]<sup>(٥)</sup> الذي فرضنا ، عاد المد مبتدئاً في الموضع الذي فرضنا ومقابلة ، للعلل التي فرضنا ذكرها ، حين ذكرنا الأوتاد المتضادة<sup>(٦)</sup> الأفعال فيها ، مع ما<sup>(٧)</sup> أن المد الذي يكون في نهار القمر أكبر وأغزر من المد الذي يكون في ليله ، والجزر الذي يكون في نهار القمر أضعف من الجزر الكائن في ليله من جهة القمر .

فصيرت حكمة الباري ، جل ثناؤه ، ولطف سبلها وجلالة قوتها المواضع المتقابلة<sup>(٨)</sup> متفقة ، لتساوى الأفعال فيها ؛ فإن المطالع<sup>(٩)</sup> وسعة<sup>(١٠)</sup> المشرق فيها واحدة أبداً ، [ و ]<sup>(١١)</sup> كذلك كل ما<sup>(١٢)</sup> يعرض فيها .

فأما التي ليست متقابلة بالوضع ، كأوساط السماء والآفاق فمختلفة<sup>(١٣)</sup> الأفعال في جلائل أمورها ولطائفها ، فإن أقدار مطالع البروج فيها مختلفة ، وسعة الميول ، لاختلاف الأقطاب [ و ]

(١) في الأصل : ابتدى . (٢) في الأصل : الأرض — وهو خطأ .

(٣) في الأصل : المشرق ، وقد أصلناها على هذا الوجه ويمكن إصلاحها هكذا : إلى المشرق [ من ، في ] الموضع ... ثم صار [ إلى ، في ] الموضع المسمى ... الخ .

(٤) هكذا الأصل ، وفي النسخة الأخرى : ثم جزر — والأغلب أن : ثم ، زائدة .

(٥) محل كلمة : الموضع ، هذه ، كلمة : الأرض ، وقد ضرب عليها ، ومازدها بطابق النسخة الأخرى .

(٦) في الأصل : المضادة .

(٧) في الأصل : مما . وفي النسخة الأخرى : مع أن . والمقصود : مع كون .

(٨) في الأصل : المقابلة ، وقد أصلناها طبقاً للكلام التالي ، والمقصود ، هو المواضع المتقابلة في الوضع ، كما يلي أيضاً . (٩) في الأصل : الطالع ، وقد أصلناها طبقاً لما يلي .

(١٠) هكذا الأصل ، ولعل المقصود هو مقدار الميل ، كما يؤخذ ذلك من الكلام التالي .

(١١) زيادة لإكمال الكلام . (١٢) في الأصل : كلما .

(١٣) في الأصل : المختلفة ، لكن المعنى غير كامل .

الآفاق ، [ فإن ]<sup>(١)</sup> القسي المحدودة لكل واحدة من الدوائر المتوازية ومعدل النهار من فلك<sup>(٢)</sup> البروج في دوائر الآفاق ودوائر أنصاف النهار مختلفة ، لاختلاف وضع الآفاق .

فكل موضع من الأرض يظهر فيه المد والجزر اليومي ، فإنما يظهر فيه حين يبتدى طلوع القمر [ عليه ] ، ويبتدى جزره حين يبتدى زوال<sup>(٣)</sup> القمر عن سمت رؤوس أهله ، ويتم الجزر حين يصير القمر في مغربه ، ثم يبتدى المد<sup>(٤)</sup> [ فيه ] حين يزول القمر عن مغربه ذاهباً إلى وتد الأرض ، ويتم حين يسامت وتد أرضه ؛ ثم يبتدى الجزر فيه ، حين يزول القمر عن وتد أرضه ، ذاهباً إلى مشرقه ، ويتم ، إذا صار في نقطة مشرقه ، [ ثم يبتدى المد أيضاً ، إذا زال القمر عن نقطة مشرقه ] ، كما قدمنا .

وإنما صار المد يظهر في مثل هذه الأنهار الصابة<sup>(٥)</sup> فضول<sup>(٦)</sup> الأمطار وذوب الثلج والعيون والبروز<sup>(٧)</sup> إلى<sup>(٨)</sup> البحر في أغبابة ، كغب<sup>(٩)</sup> فارس وما أشبهه ، لأن هذه الأغباب تتشعب من بحر الحبشة ؛ وطوله ، على ما ذكر من غنى بمساحة الأرض وتصويرها على مواضعها من العروض الفلكية والأطوال الفلكية ، ٦٠٠٠ ميل وعرضه ٢٧٠٠ ميل<sup>(١٠)</sup> ، وهو تحت معدل النهار<sup>(١١)</sup> ، آخذاً من المشرق إلى جهة المغرب .

فدور الأشخاص العالية السيارة مع ماسامت<sup>(١٢)</sup> من موضعه من الثابتة ، إذا كانت

(١) زيادة للإيضاح . وهي تطابق النسخة الأخرى . (٢) في الأصل : تلك .

(٣) في الأصل : طلوع . (٤) لعل المقصود ابتداء المد في الجهة الأخرى أيضاً .

(٥) بعد كلمة : الصابة ، بيان قليل في الأصل .

(٦) في الأصل : فضول ، والمقصود من الفضول ما يفضل ويفيض ويزيد من الأمطار .

(٧) هكذا الأصل ، والبرز آخر التهر . ويجوز أن تكون : النزوز (٨) في الأصل : التي .

(٩) الغب بضم الغين الضارب من البحر حتى يعمن في البر .

(١٠) مكان الصفر في هذه الأرقام ما يقابل في كتابتنا الحديثة رقم الخمسة ، وقد تأكدت لنا صحة ضبطنا للأرقام من مراجعة كتاب التنبية والإشراف للسعودي ، ط . ليدن ١٨٩٣ م ص ٥١ ، حيث يذكر السعودي كلام الكندي بنصه ، نقلاً عن رسالة الكندي « في البحار والد والجزر » نفسها .

(١١) يقول السعودي في نفس المصدر ، عن بحر الحبشة ، الذي يقصد به المحيط الهندي ، إنه مساو في الطول لخط الاستواء .

(١٢) هكذا في الأصل ، وفي النسخة الأخرى : مع ماسامت موضعه من الثابتة ، والأرجح أن النص ناقص .

السيارة في القدر من الميل على ما لا تجاوزه<sup>(١)</sup>؛ فإذا خرجت عنه، كانت منه قريبة فاعلة<sup>(٢)</sup> من أوله إلى آخره في كل يوم وليلة، وهو مع ذلك في الموضع القابل للحنى، وقليل<sup>(٣)</sup> ما يعرض فيه من الزيادة، ويكون في هذه الأنهار التي يظهر فيها المد بيتنا كبيراً<sup>(٤)</sup>.

فأما البحر الفاصل بين لوبية وأرفي<sup>(٥)</sup>، أعنى بين مصر وما كان متصلاً بها إلى المغرب وبين بلاد الروم وما اتصل بها إلى المغرب، فإنه صغير، إذا أضيف إلى بحر الحبشة؛ فإن الذين عنوا بمسحة الأرض إنما ذكروا أن طوله من صور وصيدا اللتين بالشام إلى أعلام هرقل<sup>(٦)</sup> التي بالأندلس، وهي آخر عمارة الأرض المتصلة بعمارتنا من جهة مغربنا، ٦٠٠٠ ميل، وأعرض موضع فيه ٤٠٠ ميل<sup>(٧)</sup>، وهو خارج عن مدار الكواكب، فليس [ما]<sup>(٨)</sup> يعرض له من الحمى، كما يعرض لبحر الحبشة؛ فالذى يعرض له من المد قليلٌ خفيٌّ بالإضافة إلى ما يعرض لبحر الحبشة، والذي يظهر منه في الأنهار الصواب فيه أيضاً بقدر ما يستحق ذلك القدر، وإن كان فيها أبين منه في لجته.

(١) غير منقوطة في الأصل، وفي النسخة الأخرى: ما لا تجاوزه — وقد يبدو أن في الكلام نقصاً.

(٢) هكذا الأصل، وفي النسخة الأخرى: كانت مابه قريبة فاعلة فيه — وليس النقط كاملاً.

(٣) يمكن قراءتها في الأصل: قليل، وقليل.

(٤) في الأصل: بين كبير، دون نقط — والمقصود هو كبر المد في الأنهار التي تصب في المحيط الهندي.

(٥) هكذا في الأصل. وكنا قد جوزنا فيما تقدم (س ٧٤) أن تكون كلمة أرفي يقصد بها ناحية بلاد اليونان؛ وذلك لأننا لم نجد كلمة أرفي في معجم البلدان. وقد أدى مزيد البحث إلى أنها أروفي، وهي بلفظنا الحديثة: أوروبا. وفي عصر السكندرية كانت تدل على قسم من المعمورة فيه البلاد الأوروبية المعروفة آنذاك — وأما الأقسام الأخرى فنما لوبية المقصود بها المعروف من إفريقية. راجع مثلاً السالك والمالك لابن خردادبة، ط. ليدن ١٣٠٦ هـ، وكتاب البلدان لابن الفقيه الهمداني، ط. ليدن ١٣٠٢ هـ، ص ٦ — وعلى هذا لا بد من تصحيح ما قلناه في س ٧٤ مما تقدم.

(٦) في الأصل: أعلام هرقل، والشهور أنها تسمى أعمدة هرقل أو أعلام هرقل.

(٧) قارن التنبيه والإشراف للمعتمد، ص ٥٦.

(٨) زدنا هذه الكلمة للإيضاح.

فهذه<sup>(١)</sup>، كان الله لك مسدداً، العلل الدالة على أنواع المد والجزر، التي حددنا. وهي مأخوذة من أقاويل شتى غير واحد، لأن كل صناعة ذات أوائل وأوائلها<sup>(٢)</sup> الموضحات لها خاصة بصناعة أخرى، وليس إيضاح الأشياء جميعاً من جهة واحدة ولا بمعنى واحد من التثبيت<sup>(٣)</sup>.

فهذا فيما سألت كافٍ، كفالك الله المهم من جميع أمورك وحاطك بالصنع في جميع دهرك! تمت الرسالة، والحمد لله رب العالمين، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين.

(١) في الأصل: فهذا — وقد أصلحنا النص طبقاً لما يلي.

(٢) ويمكن أيضاً قراءتها في الأصل: فأوائلها.

(٣) هكذا في الأصل، دون نقط، وهي منقوطة في النسخة الأخرى — ويجوز أن تكون معرفة

عن: التبيين أو أن تكون بمعنى الإثبات والبرهنة.

|      |           |  |
|------|-----------|--|
| ص ٥٥ | هامش ٧-١٠ | اقرأ : في الأصل : ذو .   |
| ٥٦ » | س ٣       | » : المرتبة تحت الكل ، بدلا من : المركبة تحت الكل .  |
| ٥٨ » |           | : يصحح هامش رقم ٣ هكذا : في الأصل : ثلاثين ... العنصر ، على التوالي — وهذا الهامش خاص بالكلمتين اللتين عندهما رقم ٣ في المتن . ويصحح رقم ٢ الذي عند كلمة : متحركان ، بحيث يكون ٤ . |
| ٥٩ » | ٨-٩ »     | : فأضيف ذو الاثني عشرة قاعدة .   |
| ٦١ » | ١٢ »      | : غير متكرر ولا متبدل .  |
| » »  | ١٩ »      | : وحركة وسكون وغير ذلك .   |
| ٦٢ » | ١٢ »      | : إذ كل موجود ، فيه الوحدة ، متكرر .   |
| » »  | ١٤ »      | : فإن الكرة ، وإن كانت لا تتكرر ... أو : فإن [ الأشياء أو الأجرام أو الأجسام ] الكرية ، وإن كانت لا تتكرر ...  |
| » »  | ١٧ »      | : فعلة كل وحدة موجودة ...  |
| » »  | ١ »       | : قد سقطت مما يلي كلمة تصل الكلام .  |
| ٦٣ » | ٢ »       | : إذ العدد منته .  |
| ٧٠ » | ١٤ »      | : يمكن قراءة : في التسخين ، بدلا من : من التسخين ، على سبيل الإصلاح للنص . ومن الجائز أن يكون النص قد سقط منه شيء .  |
| ٧١ » | هامش ٨    | اقرأ : صيغة جمع من ...   |
| ٧٢ » | ١٠ »      | : فانحل (أو فانحلب) أمطاراً ... الخ وهذا على سبيل إصلاح النص .   |

## تصحیحات واستدراكات

### استدراكات مطبعية وأخرى أساسية :

|         |        |     |  |
|---------|--------|-----|--|
| ص ٨     | هامش ٣ | س ٢ | اقرأ : ١٧٧ - ١٧٩   |
| ١٠ »    | ٢ »    | ٢ » | : أو في الذهن  |
| » »     | ٦ »    | ٣ » | : ويمكن أن يفصل عنها .   |
| ١٢ »    | ١٢ »   | ١ » | : يُزاد في هذا الهامش : وهذه الكلمة اللاتينية تقابل الأعراض بالمعنى الفلسفي .  |
| ١٩ »    | ١ »    |     | : Oportet .  |
| ٢٤ »    | ٩ »    |     | : هما جوهر واحد .  |
| ٢٦ »    | ٢ »    |     | : الطاحونة وما يدور في الأشياء العرضية ، أو : الرحي وما يدور ... الخ .   |
| ٢٦ »    | ٥ »    |     | : أن تكون إلى الوسط .  |
| ٣١ »    | ١ »    |     | : contradicentis nobis = المخالفين لنا .   |
| ٣١ »    | ١٠ »   |     | : comprehendit .   |
| ٤٤ »    | ١٢ »   |     | : وأن المتحركة إلى الوسط باردة .   |
| ٤٥ »    | هامش ٦ | ١ » | : أن الفلك مركب من العناصر .   |
| ٤٦ »    | ٤ »    |     | : المقصود هو أن المركب مركب من عناصر أو من أركان متغلبة .  |
| ٤٨-٤٩ » |        |     | : النص في هذا الموضع كما في الأصل وبعد إصلاح قد نبهنا عليه . ويغلب على ظننا أن في الأسطر من ٢ إلى ٤ تكرارا أو أن يكون قد سقط من النص شيء . |
| ص ٥٥    | س ٢    |     | : النص كلما نقلناه ؛ ويجوز أن تكون كلمة : نصحا ، زائدة أو أن يكون قد سقط من النص شيء .   |

|              |         |   |
|--------------|---------|---|
| ص ٧٤         | س ٩     | اقرأ : أروني ، أي أوروبا — قارن هامش رقم ٥ ص ١٣٢ من الكتاب . قارن أيضاً كتاب القنبية والإشراف للمسعودي ص ٣١ من الطبعة الأوروبية . |
| ٧٧ »         | ٧ »     | » : مواضعهما من الجو — هذا على سبيل إصلاح الأصل .   |
| ٧٩ »         | ١١ »    | » : وهذا ما يبدو واضحاً   |
| ٨٧ »         | ٣ »     | » : بإمكان اللاتناهي .  |
| ١٠٣ » هامش ٣ |         | » : في الأصل : فادارك .   |
| ١٠٤ »        | ١ »     | » : المشقه ، بدلا من المستضيئة .  |
| » »          | ١١-١٢ » | » : لم يكن بينها وبين الشروقية في البعد من الشمس قدر له في بعدها من الشمس أثر   |
| ١٠٧ »        | ١٥ »    | » : . . . وهي [ سارة ] الثابتة .  |
| ١١١ »        | ٢ »     | » : يحلله الحر بدور الشمس ، بدلا من : يحلله الجو . . .  |
| » »          | ١٣ »    | » : إما أن ترشح إلى بركة ظاهرة أو باطنة ، بدلا من : . . . تربة . . .  |
| » »          | ١٥ »    | » : رشحا نزا ، بدلا من : رشحا بريا — هذا على سبيل إصلاح النص .  |
| ١١٢ »        | ١ »     | » : وهذا الحسى أيضاً .  |
| ١١٥ »        | ٧ »     | » : من الخزف إلا المتخلخل منه الجديد .  |
| » »          | ١٣ »    | » : يمكن قراءة : بقدر ما ينزل رأس القنبية عن وجه سطح الماء .  |
| ١١٦ »        | ١ »     | » : بالإضافة عما كان عليه .   |
| ١١٧ »        | ١٤ »    | » : المسك لأجزاء الحديد الموحد لها .  |

|       |         |  |
|-------|---------|--|
| ص ١١٨ | س ١٣    | اقرأ : وأن أخرى المتحركات على الجرم الأوسط   |
| ١٢٠ » | ١٤-١٥ » | » : في نسبة التضاعف ( المضاعف ؟ ) الاثنيني ... هي نسبة الزائد جزءاً الثلثي ( الثلاثي ؟ )                             |
| ١٢١ » | ١٥ »    | » : يمكن أيضاً قراءة : أماع التربة التي تحته .   |
| ١٢٢ » | ٨ »     | » : وظهر فيه غليان يخرق الهواء له ظاهر للحس  |
| » »   | ١١ »    | » : [ إلا أن ] تنه لا نبثاته في الجو ...   |
| » »   | ١٤ »    | » : طمو الماء وزيادته .  |
| ١٢٣ » |         | » : يحذف رقم هامش ٨ ، ويوضع محل رقم هامش ٩ ، ويصحح هكذا : هكذا الأصل ، ولعل الصواب : فسالت مياه جهة البحر الجنوبية . |
|       |         | ويصحح رقم هامش ١٠ بأن يجعل : ٩   |
| ص ١٢٤ | س ٤     | اقرأ : واشتد إحماؤها .   |
| » »   | ١٨ »    | » : أقل جزرا .   |
| ١٢٥ » | ١٠ »    | » : فالمنقلبان اللذان .  |
| ١٢٦ » | ٧ »     | » : أربعة مواضع  |
| » »   | ١١ »    | » : فهي السنوية للشمس .  |

### استدراكات على النصوص :

ص ٨ هامش ١ : لم نهتد إلى ما يساعد على معرفة أصل الكلام المنسوب لأرسطو . ولما كان الجدل (dialectica) يطلق في العصور الوسطى على المنطق بوجه عام أيضاً ، فقد حاولنا أن نجد أصل النص في كتاب المنطق لأرسطو ، ولكننا لم نصادفه ، ومن المعلوم أن الفلسفة عند أرسطو كانت تشمل جميع فروع المعرفة .

ص ٨ س ٨ : كلمة : نظم ، في عبارة : نظم النفس ، تقابل في الأصل اللاتيني كلمة : ordo ، وقد ترجمناها بالكلمة التي تدل على ارتباط أشياء مع انسجامها ، والكندى في مواضع من رسائله يستعمل كلمة : نظم ، في هذا المعنى .

على أن زميلينا الأستاذ محمود الخضيرى والأستاذ عبد الرحمن بدوى يؤثران أن نترجم الكلمة اللاتينية بكلمة : أمر ، على معنى أن الفلسفة أمر من أمور النفس وعلى اعتبار أن الترجمة اللاتينية تقابل أصلها العربى مقابلة حرفية .

لكن يجب ألا يعزب عن البال أن المقصود هو أن تقسيم الفلسفة والارتباط بين أقسامها يقابل انقسام قوى النفس والارتباط بينها .

ص ٢٠ س ١٣ : يرى زميلنا الأستاذ الخضيرى أن فى الإمكان ترجمة الأصل اللاتينى هكذا :

وفى هذا دلالة على أن الصورة قوة . وهذه الترجمة تتفق بلا شك مع المعنى السابق واللاحق . على أنه نظراً لأن كلمة : potentia ، يمكن أن تكون فى صيغة الفاعل ، وكذلك فى صيغة مفعول الأداة اللاتينية ، فإن فى الإمكان القول بأن الصورة موجودة بالقوة . وهذا يتفق بلا شك أيضاً مع الكلام السابق واللاحق .

ص ٢٢ « ٢ — ٣ : يشاركنا الأستاذ الخضيرى فى القول باضطراب النص اللاتينى ، ويقترح إصلاحه بحيث يكون المعنى هكذا مثلاً : أما الصورة فهى النار ، أى هى القوة التى إذا اجتمعتا ( أى الحرارة واليبوسة ) ، صارت النار من الهوى .

ص ٤٨ س ١٤ — ١٥ : أثبت الكندى فى أكثر من رسالة أن من المستحيل وجود جرم بالفعل لا نهاية له ، تجد هذا فى الرسائل الأولى التى نشرناها فى الجزء الأول من رسائله .

ص ٤٨ س ١٤ — ٤٩ س ١ — ٣ : يظهر أن فى كلام الكندى تكراراً أو أن النص قد سقط منه شيء ، لكن المعنى العام واضح .

ص ٥٤ هامش ١ : ربما يعين على فهم هذه الرسالة أيضاً مراجعة مواضع من رسائل إخوان الصفاء ، فيها تعرض لبعض ما جاء فى رسالة الكندى .

ص ٥٦ س ٥ — ٨ : لم نستطع أن نصل فى تصحيح قول المؤلف : التى هى والأرض واحدة ، وقوله : وهما واحدة بالقوة وذاتها ، إلى شيء نظمن إليه . وأغلب الظن أن كلاماً قد سقط من النص أو أن فيه خطأ . ولما كان قد ثبت من المقارنة بين نسخة الرسائل التى بين أيدينا ونسخة أخرى حصلنا عليها لبعض الرسائل ، أن فى نسختنا أخطاء كثيرة وأنه

قد سقطت منها عبارات شتى ، فلا نحب لإصلاح النص بالاجتهاد ، مهما كان احتمال الصواب ، كيلا نفرض رأياً على متخصص .

ص ٥٧ س ٣ : لم نجد ما يلقى ضوءاً على عبارة : مقاطر الفلك ، والمقصود هو الأوضاع والنسب ، وهذا ما يدل عليه الكلام التالى .

ص ٥٨ ، ٥٩ : نقلنا للنص مطابق للأصل المخطوط ، ويظهر أن فيه خطأ لا شك فيه . والمعنى الذى يؤخذ من الكلام التالى هو أن كل طائفة من الأشياء المختلفة المحسوسة تنتهى إلى علة واحدة ، وكل العلل تنتهى إلى علة أولى واحدة . ويرد فى كلام الكندى ( ص ٦٣ س ١ ) ما يدل على أن « الهوية » تنتهى تصاعد الأشخاص والصور . وعلى هذا فربما كان قصد الكندى أن كل شيء يدل على التوحيد أو أن كل نهاية لكل مجموعة من الأشياء واحدة . ورغم أننا لا نحب التخمين فيمكن أن نقترح لإصلاح العبارة الغامضة هذه الاحتمالات : بل فى كل [ شيء ] منتهى إلى الهوية ، بل فى كل [ شيء ] يُنتهى إليه ، بل فى كل مُنتهى [ دليل ] إلهية — أو نحو ذلك .

ص ٧٣ س ٩ : من العسير فهم النص من أول : فالمواضع التى يقل عرضها ... الخ ، وخصوصاً أن ما يلى يدل على أن الكلام عن مصر ، وهى ليست فى الجنوب ؛ فلا بد أن يكون النص مغلوطاً فى هذا الجزء ، ولا نريد إصلاحه تخميناً . وربما يفيد فى فهمه ما يقوله المسعودى فى « التنبيه والإشراف » ص ٢٨ — ٢٩ من الطبعة الأوروبية .

ص ٧٤ هامش ٦ : لم نجد فيما راجعنا من النصوص ما يزيد ما قلناه إيضاحاً .

استمررات تفصيلية على رسالتى الكندى فى اللون اللازوردى ورسالتى فى المد والجزر :

وصلقنا وقد أرشكنا أن نتجز طبع هذا الجزء من رسائل الكندى صورة شمسية لرسالتين من رسائله هما رسالتى فى اللون اللازوردى ، ورسالتى فى المد والجزر . وهذه الصورة الشمسية مأخوذة عن مخطوط بمكتبة « البودليانا » فى أكسفورد .

ولست النسخة الأصلية لهذه الصورة الشمسية أجود من نسخة أيا صوفيا التى اعتمدنا على صورتها الشمسية حتى الآن . ويظهر أن نسخة أكسفورد أحدث عهداً ، وهى منقطة

ومشكولة أحياناً ، خلافاً لنسخة أيا صوفيا التي تكاد تكون خالية من كل نقط أو شكل . وقد جرى على نسخة أ كسفورد قلم التصحيح ، لكنه ليس تصحيحاً شاملاً ؛ وكان المصحح قد وقف أحياناً عند نقط ملتبسة ، ويبدو أيضاً أن النقط جاء بعد كتابة النسخة ، وفيه خطأ ظاهر أحياناً ، وفيه تصحيح أحياناً أخرى .

وبين النسختين خلاف في بعض الكلمات . وفي كل منهما نجد أنه قد سقطت كلمة أو كلمات يحتاج إليها المعنى . وليس ثم دليل على أن إحدى النسختين ترجع إلى الأخرى ، وذلك لما بينهما من خلاف في التعبير في بعض المواضع . ويمكن من ملاحظة أن بعض المواضع في نسخة أ كسفورد تتفق مع التصحيح المذكور في هامش نسخة أيا صوفيا ، على أنه بحسب نسخة أخرى — يمكن أن نفترض أن نسخة أ كسفورد ترجع إلى النسخة التي صححت طبقاً لها نسخة أيا صوفيا .

ولاشك أن وجود هذه النسخة الجديدة تحت تصرفنا يساعد على إقامة النص وضبطه على نحو أحسن من مجرد الاعتماد على النسخة الوحيدة التي كانت بين أيدينا والتي شعرنا في كثير من الأحيان بنقصها في بعض المواضع وشعرنا بإمكان ضبط نصها على أكثر من وجه ، نظراً لأنها ليست منقوطة ونظراً لسقوط بعض الكلمات منها . ونحن قد صححنا بعض المواضع مستعينين بالعقل السليم وبما يقتضيه التعبير التام عن المعنى ، فجاءت نسخة أ كسفورد مؤيدة لنا في كثير مما ذهبنا إليه ، كما جاءت مؤيدة لضبطنا للنص وشكلنا له ومصححة بعض أخطاء النسخة التي اعتمدنا عليها . أما الكلمات التي زدناها للإيضاح أو لملء فجوة شعرنا بها عند ضبط النص ، فبعضها موجود في نسخة أ كسفورد وبعضها غير موجود .

فلا بد إذن من أن نشير إلى أهم نقط الخلاف بين مخطوط أيا صوفيا ومخطوط أ كسفورد مقتصرين على ما هو صواب أو مهم ، ومنبهين عند الضرورة على رأينا في قيمة الخلاف بين النسختين .

رسالة الكندي في عدة اللونه المزوردي :

ص ١٠٣ بحسب مخطوط أ كسفورد : عنوان الرسالة هو : رسالة يعقوب بن إسحق الكندي

إلى بعض إخوانه في عدة اللون اللازوردي الذي يرى في الجو في جهة السماء ويظن أنه لون السماء .

ص ١٠٣ س ٩ بحسب مخطوط أ كسفورد : وقد رسمت في ذلك .

» » » ١٢-١١ : فإن إدراك لونها على ما هو موجود في الخبر الصادق .

أما في مخطوط أيا صوفيا فنجد : في الحس الصادق — وهذا أقرب للصواب ، لأن الكلام متعلق بإدراك لون السماء ، بحسب ما يعطيه لنا الحس الصادق . فالمسألة مسألة إدراك حسي ، لا مسألة خبر .

ص ١٠٣ س ١٢ بحسب مخطوط أ كسفورد : من بعدها عن الأرض .

» » » ١٣ : نسخة أ كسفورد مثل نسخة أيا صوفيا تماماً .  
» » ١٠٤ : التي ليست منحصرة ، كالماء .. والفلك ،  
المشقة ....

أما في نسخة أيا صوفيا فنجد : المستضيئة ؛ وهذا ليس صواباً ، لأن المشف من الأجسام غير مستضيء .

ص ١٠٤ س ٢ بحسب مخطوط أ كسفورد : لا توجد الزيادة التي أضفناها للإيضاح .

» » » ٤ : تؤيد نسخة أ كسفورد إصلاحنا للنص .

» » » ٥ : التي جاوزت — والأغلب أن هذا خطأ .

» » » ٦ : لا توجد كلمة : بل — والأرجح أنه لا بد منها .

» » » ٧-٨ : لا توجد الزيادة التي أضفناها ، وإن كانت

بحسب الكلام التالي توضح المعنى .

» » » ٩ : كالحجرات بالشمس — والخطأ ظاهر .

» » » ١٢ : قدر له في بعدها من الشمس أثر — وكلمة :

أثر ، التي ليست موجودة في نسخة أيا صوفيا تكمل المعنى الذي شرحناه في الهامش ، لما

توقعناه من نقص النص .

ص ١٠٥ س ٨ بحسب مخطوط أكسفورد : البخارى المتحلل من الأرض والماء ،  
أى المتزج به — نسخة أياصوفيا أدق .  
» » » ١٣ » : تأثير حى الأرض فيه التى فيه حرارة ،  
عدم الحرارة . مضروب على عبارة : التى فيه حرارة . ويظهر أن الضرب تجاوز حدوده ،  
لأن نسخة أياصوفيا أدق .

ص ١٠٥ س ١٤ بحسب مخطوط أكسفورد : فلم يجزت بك النهاية — وقد ضبطنا النص  
كذلك ، مع إمكان ضبط آخر .

ص ١٠٦ س ٣ بحسب مخطوط أكسفورد : فإنها إذا كانت لهباً — ونحن قد  
اقترحنا هذا فى الهامش إصلاحاً للنص .

ص ١٠٦ س ٦ بحسب مخطوط أكسفورد : لا توجد الزيادة التى أضفناها للإيضاح .  
» » » ٧ » : قبول تلك الأجزاء والشروق النار —  
وهذا خطأ .

» » » ١٠ » : فى ذلك النار الملتببه جسم ذو لون  
سائر . . . الخ ، فلعل الصواب : فى ذلك النار الملتببه جسم ذو لون سائر . . .

ص ١٠٧ س ٢ بحسب مخطوط أكسفورد : وقديرى البصر ينفذ فيه ، ولا يرى له لون .  
» » » ٣ » : ساقط من الكلام ما بعد كلمة : المادة ،  
الأولى ، حتى كلمة المادة الثانية — وهذا سهو من الناسخ ، لا شك .

ص ١٠٧ س ٩ بحسب مخطوط أكسفورد : حتى يشاء بارئها جل وعز  
» » » ١١-١٠ » : فإن طبيعته الإظلام .  
» » » ١١ » : كان الضياء بالفعل للمنحصرات .  
» » » ١٢-١٣ » : سقط ما بعد كلمة : المنحصرة ، إلى  
كلمة : منحصرة الثانية .

» » » ١٤ » : فبين أنه منحصر لا مستشف له

— والمعنى هو هو .

ص ١٠٧ س ١٤-١٥ بحسب مخطوط أكسفورد : يسترها بعضها بعضاً ، الأسفل  
منها للأعلى ، وهى للثابتة — ولا شك أن : ها من يسترها زائدة . والمقصود أن الأسفل من  
المتحيرة سائر للأعلى ، وهذه المتحيرة سائرة للثابتة . ونفس المعنى يفهم من نسخة أياصوفيا ،  
وإن كان فيها شيء من عدم الدقة فى التعبير ، لأن نصها هكذا : يستر بعضها بعضاً ، الأسفل  
منها للأعلى ، وهى للثابتة ...

وواضح أن كلمة : الثابتة يجب أن تكون : للثابتة . وتقدير الكلام هو : أن بعض  
المتحيرة سائر للبعض ، وهى ، أى المتحيرة ، سائرة للثابتة ؛ أو : يستر بعضها بعضاً ، الأسفل  
[ سائر ] الأعلى ، وهى [ أى المتحيرة سائرة ] الثابتة .

ص ١٠٧ س ١٧ بحسب مخطوط أكسفورد : بما يمازجه .  
» » » ١٠٨ » : واللون المشف معاً — وهذا خطأ  
» » » ٨-١٠ » : لا يوجد الدعاء الموجود بمد كلمة :  
أمورك . وخاتمة الرسالة هى : نبزت بحمد الله ومته ، وصلاته على سيدنا محمد النبي وآله  
وسلم تسليماً .

#### رسالة الكندى فى المد والجزر

عنوان الرسالة بحسب مخطوط أكسفورد هو :

« رسالة يعقوب بن إسحق الكندى إلى بعض إخوانه فى المد والجزر » .

ص ١١٠ س ٦ بحسب مخطوط أكسفورد : وكنت أظن .  
» » » ٨ » : أما أول ما ينبغى أن نقول فى ذلك فما المد  
والجزر — وعلى هذا يحسن إصلاح نسخة أياصوفيا لتكون أصح هكذا : أما أول ما ينبغى  
أن نقول فى ذلك فأن نبين المد والجزر .

ص ١١٠ س ٩ بحسب مخطوط أكسفورد : إنما يسمى .

» » » ١٠ » : ...

ولكن يمكن ضبط النص هكذا : وإنما وسمت ... الخ .

ص ١١٠ س ١٢ بحسب مخطوط أكسفورد : فإن هذا الاسم قد يستعمل في حالين ثنتين مختلفتين .

ص ١٤ » » » : والآخرة بانصباب مواد فيه ، وهذا هو المد العرضي للأنهار والأودية .

» ١١١ » ٢ » » : قدر البحار ... فيحله الحر ... ويستحيل مطراً .  
» » » ٤ » » : دائماً هذا الدور .

» » » ٦-٥ » » : وأما المنصب ... والبخار . فظاهره الزيادة .  
» » » ٨-٧ » » : فبين إذن ... إنما هو من زيادة ... بمواد تنصب إليه .

» » » ٩ » » : فأما ماء العيون فقد تكون الزيادة فيه بعلمتين ثنتين .

» » » ١٠ » » : لا توجد الزيادة التي زدناها بين المضلعين للإيضاح .

» » » ١١ » » : فإن لها بطون ( هكذا ، وهو خطأ نحوي ) .  
» » » ١٣ » » : إما يرشح إلى بركة ، وهذا أصح .

» » » ١٤ » » : سميت قلباً ، والمقصود هو جمع : قلب ، أى البئر : وكان ظهر الماء فيها رشحاً نرأسمى حسياً وكلمة

نرأ ، أصلها : برأ ، ثم صححت ونقطت من جديد — والأغلب أن هذا التصحيح هو الصواب .  
ص ١١٢ » ٢-١ » » : وهذا الحسى قد يكون على حالين : إما قريباً ... حسياً لا يعبر عن اسمه .

» » » ٣ » » : لا توجد كلمة : أيضاً .

» » » ٤ » » : ركيًا فقط .

» » » ٥ » » : ينقب من بعضها إلى بعض نقوب حتى يجمع ماؤها .

ص ١١٢ س ٦ بحسب مخطوط أكسفورد : في ركي واحد .

» » » ٧ » » : وهذه الفقر ربما سيحت .

» » » ٩-٨ » » : إلى مواضع أهبط ... الفقر الأعظم التي يفيض إليه ...

» » » ١٠ » » : التي ... فنزع بالدلاء .

» » » ١١ » » : والأعداد — كما صححنا نسخة أياصوفيا .

» » » ١٤-١٢ » » : فقد تسمى ... وأما العيون خاصة فهي ... على جهتين ثنتين ...

» » » ١٥ » » : من النازل من العلو الواصل — لا توجد الزيادة التي أضفناها للإيضاح .

» ١١٣ » ٦-١ » » : من وجه الأرض في خروق ومغارات إلى بطونها ... التي في بطنها . وكذلك مخرجها بمعنيين : أما أحد المعنيين ... والآخر بالانفجار من الخروق يسيح ويسيل على الأرض ... المسماة العيون الفوارة والحرارة ، إلا أن الفائز<sup>(١)</sup> منها هو ما كان .

ص ١١٣ س ٧-١٠ بحسب مخطوط أكسفورد : فأما الحرارة فما كان منحنطاً من عل فكان لجريه صوتاً خريراً<sup>(٢)</sup> وهو أبلغ ، إذ تساوى قدر المادة ... في الجرى بسرعة ، ويكون في الأرض ... لشدة الحركة ... فيكون الحالين .

ص ١١٣ س ١١-١٥ بحسب مخطوط أكسفورد : أما أحدهما فالجأى على ... (وهذا خطأ) في باطن الأودية ... من أقاويلنا وأنبأنا — وامل الصواب : وأنبأنا .

ص ١١٤ س ١-٥ بحسب مخطوط أكسفورد : ... فأما استحالة الهواء بارداً ... وقد يعرض القلب ... رملاً عذباً<sup>(٣)</sup> ... إلى كبريتية أو شوبوية ... (ولا يوجد التكرار الذي نبهنا عليه في هامش ٤) .

(١) في الأصل الفائز ، وهو خطأ في النسخ ، لا شك .

(٢) هذا الشكل خطأ ، والصواب : صوت خريرى .

(٣) هذا هو ما اخترناه في نشرتنا .

ص ١١٤ س ٥-١٥ بحسب مخطوط أ كسفورد : أو انتهى إلى طينة حذبة بحره (ظاهره أن نسخة أياصوفيا أصح) ... طر جهارة أو إناء قريب (كما صححنا) ... فإن أصيب الإناء ... عُلِمَ ... فإنه استحال في باطنه ... وإن أصيب الإناء ... استبدل ... ورشح من تحته ... ولم يستحل في بطنه شيء ... وإن أصيب الإناء ... عُلِمَ أنه من العلتين ... واستحال هواؤه معا ، إلا أن ( كما اقترحنا التصحيح ) .

ص ١١٥ س ٢-٨ بحسب مخطوط أ كسفورد : قنينة أو ما أشبهها ... ثم ترزنها فتعرف وزنها ... حتى يجتمع منه شيء له قدر ... فنجد وزنها زائداً ... أنه يرشح الثلج ... وأدق مسالك ... من الخرف إلا ( هذه الكلمة ساقطة من نسخة أياصوفيا ) المتخلخل منه الجديد ... الغليظ المارد ( خطأ لا شك ) .

ص ١١٥ س ٩-١٠ بحسب مخطوط أ كسفورد : أعنى زيادة جسم الماء ...  
» » » » ١١-١٦ : وهذا العرض يكون بحسب  
الأجسام ... احتاج إلى مكان أوسع [ وكل جسم برد احتاج إلى مكان أضيق ] ، وهذا موجود حسا بآلة نتخذها ، وهي أن تكب قنينة أو ما أشبهها من زجاج [ على إناء من زجاج <sup>(١)</sup> ] كهيئة المساقى ... بقدر ما ينزل رأس القنينة عن وجه سطح الماء .

ص ١١٦ س ١-٦ بحسب مخطوط أ كسفورد : وإذا برد الهواء ... عما كان في وقت حمية ... جائزاً سطح وجه الماء ... إلى خلاف جهة حركته الطبيعية [ إن كان الفراغ في خلاف جهته الطبيعية ] ، أعنى الفراغ .

( أشرنا في نشرتنا فيما تقدم إلى نقص النص . وها هو قد كمل — والتجربة رغم نقص النص هي كما خلصناها في هامش ٢ ص ١١٦ ) .

ص ١١٦ س ٧-١٥ بحسب مخطوط أ كسفورد : فبين ... فإذا تقدم تبيان ... يعرض لحركة الأشخاص ... أعنى بالحركة الدورية ... الخشب إذا حُرِّك على الخشب حركة سريعة ( كما اقترحنا في التصحيح ) ... وفي غير ذلك من الأجسام ... الجسم الفاعل ذلك ... وضياء النيران ... خفي ذلك [ فيه ] ، فلم ... فأما إن قرعنا ...

(١) كل ما بين القوسين الضلعين غير موجود في نسخة أياصوفيا .

ص ١١٧ س ١-١٠ بحسب مخطوط أ كسفورد : حتى لربما رُئِيَ ذلك بحيث إن يكون الثوب ينفض ... أو بعض الحيوانات البرية ... وسيا حركة الدور الذي يحس حيا ظاهراً للمحس ... ذوات الثقبين ... المنظوم في ثقبها خيط واحد ... إذا وضع في الخيط أصبع من إحدى جهتي الفلكة ... ثم مد ، حتى يستغرق ( كما اقترحنا في تصحيحنا للنص ) ... ففعل به ذلك متواتراً ، فإن أدنى ...

ص ١١٧ س ١١-١٤ بحسب مخطوط أ كسفورد : ... أرسطوطاليس ... الملتصق به في النصول ... زالت بعد الزوال ... المسك لأجزاء الحديد الموحد لها ... في نار بقدر المدة ...

ص ١١٨ س ١-١٠ بحسب مخطوط أ كسفورد : أشد من أن يصير ناراً ... وأيضاً فإن السهم في خرقة ... وقد جربنا هذا القول [ لا ] لأنه كان عندنا ممكناً ، لكن لنضع التجربة نهاية الحنة ؛ فإن الشيء الذي إنما هو خبر عن محسوس ليس نقضه ... ولا تصديقه أيضاً إلا بخبر عن محسوس .

ولكننا عملنا آلة ... وثقبنا ثقباً خارقاً للكرة ... وأبتكنا (؟) ... في تيك الثقب ... عن غير إذابة ، إلا أنا وجدنا رائحة جوف تلك الثقب .

ص ١١٨ س ١١-١٤ بحسب مخطوط أ كسفورد : فبين مما قلنا ومن أشياء كثيرة لا حاجة بنا إلى ذكرها [ لما ] فيما قلنا من الكفاية في إبانة ما أردنا إبانته ... وأن أخرى المتحركات ... الأشخاص المتحركة عليها ( خطأ في الضمير ) .

ص ١١٩ س ١-١٥ بحسب مخطوط أ كسفورد : التي هي والدائرة ( خطأ بزيادة الواو ) التي يرسمها ... وأما سرعته ... وأما الشمس ... دورة كاملة بثلاثمائة وستين زمناً وتسع وخمسين دقيقة وثمانى ثوانى ( خطأ لغوى ) <sup>(١)</sup> وأما زحل ... دورة كاملة بثلاثمائة وستين زمناً ودقيقتين ... فأما زحل فإنه أسرعها حركة ... على ما أبانه علم المساحة ... عشرين ألف مرة ... فأما القمر إذا كان ... مثل نصف قطرها ستاً وستين مرة ودقائق .

ص ١٢٠ س ١-٨ بحسب مخطوط أ كسفورد : فأما الشمس ... مثل نصف قطر

(١) هذا الضمير إنما هو ضمير الشمس .

الأرض ألف مرة وما يقا مرة وعشر مرار ... فأما جسم القمر ... جزء من أربعين من الأرض ... فأما الشمس فمثل الأرض مائة وستين مرة وثلاثة أثمان . فأما زحل فأقل من تسعين مرة . فالشمس أعظمها جميعا عندها قدرأ وحركتها في السرعة ... وبعدها منها على قدر عظمها .

ص ١٢٠ س ٩ — ١٥ بحسب مخطوط أ كسفورد : فأما القمر ... فإن نسبة صوغ (١) كرة القمر من العدد إلى كرة الماء والأرض [ في نسبة الزائد جزءا النصفى ؛ فأما نسبة كرة الشمس إلى كرة الماء والأرض فهي نسبة المضاعف الاثنى الزائد ربعا ، وهذه مباينة من النسب ؛ فالقمر أظهر فعلا في الجرم الأوسط من بين جميع الأجرام ، أعنى أنه أشد الأجرام مرافدة وزيادة في مادة الماء والأرض ]<sup>(١)</sup> ، إلا أن فعله في الماء أظهر ... الناشئات منها من الحرث والنسل ... لأن كرة الشمس من كرة النار في نسبة المضاعف الاثنى ... فأما القمر من كرتيها ففي نسبة الزائد جزءا الثلث .

ص ١٢١ س ١ — ٦ بحسب مخطوط أ كسفورد : فالشمس أشد اثقالا ... كثيرا ، فأفعال القمر ... فإنه يفصل ( خطأ بلا شك ) أفعاله زمان غيبة الشمس وظهورها بدوره على الجرم الأوسط ...

ص ١٢١ س ٧ — ١٢ بحسب مخطوط أ كسفورد : ولذلك ما قال بعضهم ... على كون الحرث والنسل الطائر ( خطأ بلا شك ) على الأرض ... إذا كانت أقوالهم في ذلك أقوالا خبرية ... فبين إذن ... بحر كته ومساميته العلوى ( خطأ بلا شك ) .

ص ١٢١ س ١٣ — ١٧ بحسب مخطوط أ كسفورد : نجد الأشياء المستحيلة كبريتية ... تحمى حميا شديدا ... من ماء أو هواء ... أمام التربة التي تحته ... الحرارة في غور الأرض ]<sup>(٢)</sup> باقتسام الكيفيات الفواعل الأمكنة المتضادة بالوضع ... إلى الملك والدهنية .

(١) كل ما بين القوسين الضلعين موجود في نسخة أ كسفورد وغير موجود في نسخة أياصوفيا — ونحن قد توقعنا من الزيادة أكثر مما أضفنا . ورغم أن الأرقام في نسخة أ كسفورد مكتوبة بالحروف فإن فيها خطأ يحتاج إلى تحقيق آخر في علم الفلك القديم .  
(٢) هنا كلام ساقط من نسخة أ كسفورد .

ص ١٢٢ س ٢ — ١٦ بحسب مخطوط أ كسفورد : بانحصار تلك المائية والدهنية ... أحالت ( خطأ ) إلى شدة الإجماء ... في كل دور حين ( خطأ ) يكمل غفها ... فيرتفع بخارا عظيما ... حازقا ( خطأ ) حتى ... من دخل تلك الآبار .

فإذا رفعت تلك الأبخرة ... عن سمت وجهها قبل علوها ، وظهر فيه غليان بخرق<sup>(١)</sup> الهواء له ظاهرا<sup>(٢)</sup> للحس ... وموج متلاطم مبتال ، ويعلو سطح وجه الماء فيها ... والنتن ، [ إلا أن ] نقتنه لا نبثائه ...

وهذا العرض مشهور عند من سلك ... ويسمى ، [ كما حددنا ] ، الخب ... نوع من أنواع طمو الماء ... فإذا قدمنا ما قدمنا ... فلنقل الآن على المد الشئوى ( خطأ ) .

ص ١٢٣ س ١ — ١٠ بحسب مخطوط أ كسفورد : ... إن الريح الحادثة ... إحداها الهابة ... للعل التي قدمنا وضعها ... التي ذكرنا فيها الريح ... وانقبضت الجهة من الجو المضاد [ ة ] لجهة الشمس [ بالوضع ] ... المحتاج إلى مكان أصغر ، لأنه لا فراغ مطلق ولا انفصال ( خطأ ) مطلق للجرم .

ص ١٢٣ س ١١ — ١٢ بحسب مخطوط أ كسفورد : فإذا كانت الشمس ... الجنوبية [ ]<sup>(٣)</sup> فلذلك تكون البحار .

ص ١٢٣ س ١٣ بحسب مخطوط أ كسفورد : ... لهبوب الرياح ... فيسمى ذلك مدا سويا ( خطأ ) .

ص ١٢٣ س ١٦ بحسب مخطوط أ كسفورد : ... فسلت ( خطأ ) ما جهة البحر ( لعل الصواب : فسالت مياه جهة البحر الجنوبية ) .

ص ١٢٤ س ٣ — ٥ بحسب مخطوط أ كسفورد : فإن وافق بعض الكواكب السيارة والشمس [ خطأ ] ؛ وهي في أحد الميول الجنوبية ... اشتد إحماؤها ، واشتد لذلك سيلان الهواء [ إلى خلاف جهتها لسيلان الهواء ] ، فكان المد ... أشد وأكثر .

(١) أصل : محوق ، دون قط كامل . (٢) ربما يكون هنا خطأ نحوى .

(٣) هنا كلام ناقص من نسخة أ كسفورد .

ص ١٢٤ س ٧ بحسب مخطوط أ كسفورد : فإن لمقارنته ( المقصود القمر ) الشمس .  
 » » » ٨ » : لا توجد الزيادة التي أضفناها للإيضاح .  
 » » » ٩ » : فيحى الجو إجماء شديداً .

» » » ١١ — ١٣ بحسب مخطوط أ كسفورد : فإنه في ذلك الأوان يكون  
 منتصفا بالضوء وشديد المهبوط ... في حضيض فلك تدويره ... أن يكون ذروة فلك ...  
 ص ١٢٤ س ١٤ — ١٧ بحسب مخطوط أ كسفورد : بعض ما أضفناه لإكمال العبارة  
 موجود في نسخة أ كسفورد .

ص ١٢٤ س ١٨ بحسب مخطوط أ كسفورد : ... أقل جزراً — وهذا أصوب .  
 » » » ١ — ٢ : بعض الكلام ناقص من نسخة  
 أ كسفورد .

ص ١٢٥ س ٣ بحسب مخطوط أ كسفورد : لا يوجد ما يوضح مشكلة عبارة : وقد  
 يغير — فهي موجودة في نسخة أ كسفورد وغير كاملة النقط .

ص ١٢٥ س ٨ بحسب مخطوط أ كسفورد : .. دائرتان يتقاطعان .  
 » » » ١٠ — ١١ : ... والمنقلابات ... فأما  
 بالعرض ...

ص ١٢٥ س ١٢ بحسب مخطوط أ كسفورد : يُقبل منه من الشمال .  
 » » » ١٥ » : توجد الزيادة التي أضفناها .  
 » » » ١٦ » : وكذلك الجزء ( أى الجزء ) المتوسط  
 بين منقلب واعتدال ... [ هو ] ونظيره ، متضادان بعرض .

ص ١٢٦ س ١ — ٢ بحسب مخطوط أ كسفورد : يوجد في نسخة أ كسفورد ما يغنى  
 عن هامش رقم ١ ، فالنص في هذه النسخة هكذا : فإذا كل فلكي ونظيره بالطبع واحد ،

[ وما كان بالطبع واحداً ]<sup>(١)</sup> ، فينبغي أن يفعل فعلاً واحداً فيما نسبها<sup>(٢)</sup> إليه متساوية .  
 ص ١٢٦ س ٣ — ٥ بحسب مخطوط أ كسفورد : فأما دائرة معدل النهار والدوائر  
 المقاربة ... وأما من جهة المنفعل بها [ فيختلف ]<sup>(٣)</sup> على قدر [ اختلاف ] المواضع  
 الموضوع ...

ص ١٢٦ س ٦ — ٧ بحسب مخطوط أ كسفورد : والأرض كوية ( خطأ بلا شك ) ،  
 قهايات المواضع ... جدا التي تعرض فيها نهايات الأفعال ... أربعة مواضع .  
 ص ١٢٦ س ٩ — ١٠ بحسب مخطوط أ كسفورد : ... وتد الأرض ، وأفق  
 الشمس<sup>(٤)</sup> ، وهو الذى تسميه القدماء من المنجمين وتد المشرق ؛ وأفق المغرب ، وهو الذى  
 تسميه القدماء من المنجمين وتد المغرب .

ص ١٢٦ س ١١ — ١٢ بحسب مخطوط أ كسفورد : فأما الأفعال التي تكون  
 في الانقلابات والاعتدالات ، وهي<sup>(٥)</sup> السنوية للشمس ...  
 ص ١٢٦ س ١٣ بحسب مخطوط أ كسفورد : لا توجد الزيادة التي أضفناها ،  
 وتصحيحنا لكلمة : كل ، في محله .

ص ١٢٦ س ١٤ — بحسب مخطوط أ كسفورد : من مقارنته للشمس .  
 » » » ١٥ — ١٦ : فأما الانفعالات ... والدوائر  
 الموازيات لها ... الأربعة [ و ] هي الانفعالات اليومية .

(١) ما بين القوسين ناقص في نسخة أيا صوفيا — وهذا هو الذى دعانا إلى ضرورة إصلاح كلمة :  
 فإذا ، بجعلها : فإذا ، لكي يصبح الكلام معنى .  
 (٢) هكذا الأصل ، وله وجه ، على كل حال ، بمعنى : في الأشياء التي نسبها إليه واحدة — ولا  
 فالأفضل إصلاح العبارة هكذا : فيما نسبته إليه واحدة ، كما في نسخة أيا صوفيا .  
 (٣) هذه الكلمة تعادل في نسخة أ كسفورد الزيادة التي أضفناها ( ص ١٢٦ س ٥ ) ، وما بين  
 القوسين غير موجود في نسخة أيا صوفيا .  
 (٤) كذا الأصل ، وهو غير منسجم مع التقابل . وقد زدنا في نشرتنا ما يجعل العبارة كاملة ، كما  
 هي كاملة هنا .  
 (٥) كذا الأصل ، والأصوب : فهي ، كما في نسخة أيا صوفيا ، ورغم هذا فن الجائز أن يكون  
 النص ناقصاً .

ص ١٢٦ س ١٧ - ١٨ بحسب مخطوط أ كسفورد : فإذا كان لا يضاد لكل دائرة  
( والصواب : لا تضاد ) ... فليس يختلف الفعل منها ...

ص ١٢٧ س ١ - ٣ بحسب مخطوط أ كسفورد : فإذا إنما يختلف ... إذ هو أيضا  
بالطبع واحد .

ص ١٢٧ س ٤ - ٥ بحسب مخطوط أ كسفورد : من قوله : ومسامتا وسط السماء ،  
ناقص من نسخة أ كسفورد .

ص ١٢٧ س ٦ - ٧ بحسب مخطوط أ كسفورد : فإذا [ يعرض ] للمنفعل ... ضد  
ما يقبل [ منه إذا كان في ] وسط سمائه .

ص ١٢٧ س ١٣ بحسب مخطوط أ كسفورد : بمضادة ما كانت عليه .

» » » ١٥ » » : منفردا بالفعل أو أتواها فعلا .

» ١٢٨ » ٨ - ٩ » » : ثابته على شرح ونظم واحد ...

مبدع الكل ، جل وتعالى .

ص ١٢٨ س ١٠ بحسب مخطوط أ كسفورد : من التقدير العرضي .

» » » ١١ » » : إذا كان الفاعل واحد [ الفعل ]

غير متبدل .

ص ١٢٨ س ١٥ بحسب مخطوط أ كسفورد : وقبول الزيادة في الأجرام ... إلا أن

أظهر ما يكون [ ذلك ] ...

## محتويات الكتاب

مقدمة ... ص ٣ - ٤

رسالة الكندي في الجواهر الخمسة ... » ٥ - ٣٥

» » الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر

الأربعة ... » ٣٦ - ٤٦

رسالة الكندي في أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل ... » ٤٧ - ٥٣

» » السبب الذي [ له ] نسبت القدماء الأشكال ...

الخمس إلى الاسطوانات ... » ٥٤ - ٦٣

رسالة الكندي في الجرم الحامل بطباعه اللون من العناصر الأربعة

والذي هو علة اللون في غيره ... » ٦٤ - ٦٨

رسالة الكندي في العلة التي لها تكون بعض المواضع لا تكاد تُنظر ... » ٦٩ - ٧٥

رسالة الكندي في علة كون الضباب ... » ٧٦ - ٧٨

» » الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزهرير ... » ٧٩ - ٨٥

رسالة الكندي في العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من

الأرض ... » ٨٦ - ١٠٠

رسالة الكندي في علة اللون اللازوردي الذي يرى في الجو في جهة

السماء ويظن أنه لون السماء ... » ١٠١ - ١٠٨

رسالة الكندي في العلة الفاعلة للمد والجزر ... » ١٠٩ - ١٣٣

تصحیحات واستدراكات ... » ١٣٤ - ١٥٣